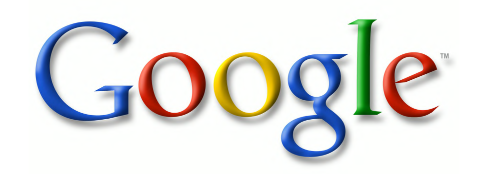
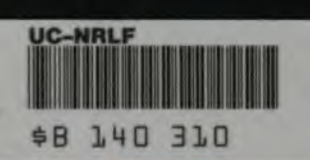
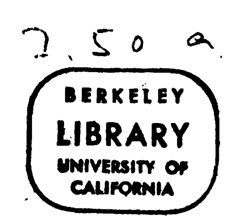




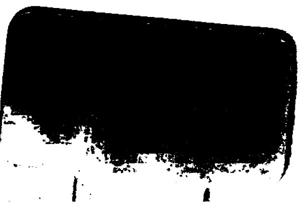
Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie

von

Dr. Eduard Zeller.


BERKELEY
LIBRARY
UNIVERSITY OF
CALIFORNIA






WEPF SCHWABE & CO.
BASEL
BUCHHANDLUNG

GRUNDRISS

DER

GESCHICHTE DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE.

GRUNDRISS

DER

GESCHICHTE

DER

GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE.

VON

DR. EDUARD ZELLER.

NEUNTE AUFLAGE

BEARBEITET VON

DR. FRANZ LORTZING.



LEIPZIG,

O. R. REISLAND.

1908.

Altenburg.
Piererche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Vorwort zur ersten Auflage.

Schon seit Jahren trug ich mich mit dem Gedanken, zu dessen Ausführung ich auch von verschiedenen Seiten aufgefordert wurde, meinem größeren Werk über die Philosophie der Griechen eine kurze Bearbeitung des gleichen Gegenstandes folgen zu lassen. Aber erst nachdem jenes in seiner dritten Auflage zum Abschluß gekommen war, fand sich die Muße zu dieser Arbeit. Derartige Darstellungen werden nun je nach dem Zweck, den sie sich setzen, ein verschiedenes Verfahren einschlagen müssen. Der meinige lag an erster Stelle in der Absicht, den Studierenden ein Hilfsmittel für die akademischen Vorlesungen in die Hand zu geben, welches ihnen die Vorbereitung auf dieselben erleichtern und das zeitraubende Nachschreiben ersparen sollte, ohne doch dem Vortrag des Lehrers vorzugreifen und Fesseln anzulegen. Ich machte es mir daher zur Aufgabe, meinen Lesern von dem Inhalt der philosophischen Systeme und dem Gang ihrer geschichtlichen Entwicklung ein Bild zu geben, das alle wesentlichen Züge enthielte, und auch die wichtigeren literarischen Nachweisungen und Quellenbelege zu liefern; aber wie ich mich in der letzteren Beziehung auf das Nötigste beschränkte, so habe ich auch in der Geschichtsdarstellung die Punkte in der Regel nur ganz kurz angedeutet, an welche sich teils allgemeinere historische Betrachtungen, teils speziellere Erläuterungen und Untersuchungen anknüpfen lassen, oder bei denen eine Ergänzung meines

früheren Werkes angemessen erschien; einen ausführlichen Zusatz der letzteren Art enthält der dritte und vierte Paragraph. Mein Grundriß ist zunächst auf Anfänger berechnet, wie sie die große Mehrzahl der Zuhörer zu bilden pflegen; solche werden aber mehr verwirrt als gefördert, wenn man ihnen den Geschichtsstoff reichlicher mitteilt, als sie ihn mit Hilfe der Lehrvorträge verarbeiten können, oder sie mit den Titeln von Büchern und Abhandlungen überschüttet, von denen sie den kleinsten Teil jemals zu sehen bekommen. Wer andrerseits die Geschichte der Philosophie oder einzelne Teile derselben genauer kennen lernen will, der darf sich überhaupt nicht mit Kompendien begnügen, sondern er muß die Quellen selbst und die umfassenderen Bearbeitungen derselben zu Rate ziehen. Dabei verkenne ich nicht im geringsten, daß auch solche Lehrbücher, die nicht nach dem Plane des gegenwärtigen eingerichtet sind, ihre Berechtigung haben, daß z. B. eine zuverlässige und mit den erforderlichen Winken über den Wert und Inhalt der einzelnen Werke versehene Bibliographie oder eine nach Art der Prellerschen, nur mit strengerer Auswahl, bearbeitete Chrestomathie sehr dankenswerte Hilfsmittel des Unterrichts wären; und ebensowenig ist es gegen meinen Sinn, wenn die vorliegende Schrift auch über ihren nächsten Zweck hinaus Leser findet. Aber der Meinung bin ich allerdings, daß jede wissenschaftliche Darstellung von einer genau abgegrenzten Zweckbestimmung ausgehen muß, und daß es nicht zuträglich ist, wenn man neben seinem Hauptzweck fortwährend nach solchen, die ihm fremd sind, hinschielt.

Berlin, den 27. September 1883.

Der Verfasser.

Vorwort zur neunten Auflage.

Als ich im Anfange des vorigen Jahres auf den Wunsch des hochbetagten Verfassers, der sich bei dem leidenden Zustand seiner Augen des Lesens und Schreibens enthalten mußte, die Bearbeitung einer neuen Auflage des Grundrisses übernahm, war ich mir der besonderen Schwierigkeiten dieser Aufgabe wohl bewußt. Da die letzten Auflagen nur wenige Änderungen und Ergänzungen gebracht hatten (die inzwischen erschienene achte Auflage ist ein unveränderter Abdruck der siebenten), war es ein dringendes Bedürfnis, die Schrift einer genaueren Durchsicht zu unterziehen. Auf der andern Seite gebot die Pietät gegen den Verfasser, der in seinem größeren Werke über die Philosophie der Griechen ein *κτῆμα ἐς ἀεί* geschaffen hat, die Anordnung des Ganzen sowie in der Hauptsache auch die Darstellung der einzelnen Systeme unangetastet zu lassen und selbst Änderungen des Wortlautes auf ein möglichst geringes Maß zu beschränken. Diese Verpflichtung wurde dadurch, daß der verehrte Mann leider noch vor Vollendung der neuen Bearbeitung (am 19. März d. J.) aus dem Leben schied, eher gesteigert als verringert.

So erscheint denn der Text des Buches im großen und ganzen in der Gestalt, die ihm der Verfasser zuletzt gegeben hat. Nur an verhältnismäßig wenigen Stellen ist er mit schonender Hand ergänzt oder verändert worden, am häufigsten bei den chronologischen Angaben und in der Zusammenstellung der Quellenschriften und der neueren Hilfsmittel (§§ 3 und 4). Im übrigen sind die notwendigen Ergänzungen und Berichtigungen in die Anmerkungen verwiesen worden. Dabei habe ich in allen den Fällen, wo ich es für erforderlich hielt, einen von Zellers Meinung abweichenden Standpunkt zum Ausdruck zu bringen, das Neue von dem Alten durch eckige Klammern ([ ]) deutlich geschieden. Selbstverständlich sind derartige

Bemerkungen im Einklange mit dem Zwecke des Grundrisses, wie er im Vorwort zur ersten Auflage ausgesprochen ist, nur da eingefügt worden, wo durch neuere Untersuchungen eine Angabe des Verfassers unzweifelhaft berichtigt oder seine Auffassung widerlegt oder doch stark in Frage gestellt zu sein schien. Neu hinzugekommen sind auch einzelne wichtige Quellenbelege und eine größere Zahl von Nachweisungen aus der neueren Literatur; doch glaube ich mich auch hierin innerhalb der durch den Charakter des Buches gezogenen Grenzen gehalten zu haben.

An Zellers klarer, abgerundeter und dem Gegenstande der Darstellung durchaus gemäßen Schreibweise ist im ganzen nichts geändert worden. Nur hin und wieder habe ich kleine Unebenheiten beseitigt und gewisse jetzt veraltet erscheinende Wendungen und Wortbildungen durch die gebräuchlichen ersetzt; das papierne „derselbe“ im Sinne des persönlichen Fürwortes, das Zeller, wie freilich auch heute noch manche jüngere Schriftsteller, häufig anwendet, habe ich überall ausgemerzt. — Die Rechtschreibung ist von dem Setzer durchweg den nunmehr auch in wissenschaftlichen Werken allgemein durchgeführten Regeln angepaßt worden, und die griechischen Eigennamen, die bisher, wenn auch nicht ganz konsequent, lateinisiert waren, treten jetzt in ihrer ursprünglichen Form auf. — Das Namenverzeichnis hat, auch abgesehen von der Vermehrung, die sich aus den Änderungen und Erweiterungen des Textes ergab, durch eine neue, sorgfältige Durchsicht eine bedeutende Bereicherung, namentlich an Stellen, erfahren.

Möge diese Neubearbeitung dazu beitragen, das Buch, das sich bisher so trefflich bewährt hat, auf der Höhe zu erhalten, auf die es sein Verfasser von Anfang an gestellt hat, und ihm in den Kreisen, für die es vornehmlich bestimmt ist, neue Freunde zu gewinnen!

Wilmersdorf bei Berlin, den 2. November 1908.

F. Lortzing.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

A. Methodologisch-literarische.

§ 1. Die Geschichte der Philosophie.

Die Philosophie hat die Aufgabe, die letzten Gründe des Erkennens und Seins wissenschaftlich zu untersuchen und alles Wirkliche in seinem Zusammenhang mit ihnen zu begreifen. Die Versuche zur Lösung dieser Aufgabe bilden den Gegenstand, mit welchem die Geschichte der Philosophie sich beschäftigt. Aber sie bilden ihn nur, wiefern sie sich zu größeren Ganzen, zu zusammenhängenden Entwicklungsreihen verknüpfen. Die Geschichte der Philosophie soll zeigen, durch welche Veranlassungen der menschliche Geist der philosophischen Forschung zugeführt wurde; in welcher Gestalt man sich ihrer Aufgaben zuerst bewußt wurde, und wie man sie zu lösen unternahm; wie sich das Denken mit der Zeit immer weiterer Gebiete bemächtigte, immer neue Fragestellungen und Antworten nötig befunden wurden, und wie aus der mannigfaltigsten Wiederholung dieses Vorganges alle die philosophischen Theorien und Systeme hervorgingen, die uns bald vollständiger, bald unvollständiger bekannt sind. Sie soll mit einem Worte die Entwicklung des philosophischen Denkens von seinen ersten Anfängen an so vollständig, als es der Zustand unsrer Quellen gestattet, in ihrem geschichtlichen Zusammenhang darstellen.

Da es sich nun hierbei um die Erkenntnis geschichtlicher Tatsachen handelt, und da Tatsachen, die wir nicht selbst beobachtet haben, uns nur durch Überlieferung be-

kannt werden können, muß die Geschichte der Philosophie, wie alle Geschichte, mit der Sammlung der unmittelbaren und mittelbaren Zeugnisse, der Prüfung ihres Ursprungs und ihrer Glaubwürdigkeit, der quellenmäßigen Feststellung der Tatsachen beginnen. Läßt sich aber schon diese Aufgabe nicht ohne die Berücksichtigung des geschichtlichen Zusammenhanges lösen, in dem das Einzelne erst seine nähere Bestimmtheit und seine volle Beglaubigung erhält, so ist vollends das Verständnis eines zusammengesetzten geschichtlichen Verlaufes nur dadurch möglich, daß die einzelnen Tatsachen nicht bloß im Verhältnis der Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge aneinandergereiht werden, sondern auch ihre Kausalverknüpfung erkannt, jede Erscheinung aus ihren Ursachen und Bedingungen erklärt, ihr Einfluß auf gleichzeitige und nachfolgende Erscheinungen aufgezeigt wird. Nun sind die Annahmen und Systeme, mit denen es die Geschichte der Philosophie zu tun hat, zunächst das Werk einzelner Personen, und als solches sind sie teils aus den Erfahrungen, die zu ihrer Bildung Anlaß gegeben haben, teils aus der Denkweise und dem Charakter ihrer Urheber, aus den Überzeugungen, Interessen und Bestrebungen zu erklären, unter deren Einfluß sie gebildet wurden. Aber wenn wir auch durch unsere Quellen in den Stand gesetzt wären, diese biographische und psychologische Erklärung weit vollständiger durchzuführen, als wir sie tatsächlich durchführen können, würde sie doch nicht ausreichen; denn sie würde uns nur über die nächsten Gründe der geschichtlichen Erscheinungen Aufschluß geben, ihre entfernteren Ursachen dagegen und den umfassenderen Zusammenhang, dem sie angehören, außer acht lassen. Die Ansichten der Einzelnen hängen zwar nicht bei allen in demselben Grade, aber sie hängen doch immer von den Vorstellungen, den Bestrebungen, der Empfindungsweise der Kreise ab, aus denen ihr Geist seine Nahrung zieht, und unter deren Einfluß er sich entwickelt; und ebenso ist ihre geschichtliche Wirkung dadurch bedingt, daß sie den Bedürfnissen ihrer Zeit ent-

sprechen und in ihrer Zeit Anerkennung finden. Andererseits aber bleiben jene Ansichten nicht auf ihre ersten Urheber beschränkt; sie verbreiten und erhalten sich in Schulen und durch Schriften, es bildet sich eine wissenschaftliche Überlieferung; die Späteren lernen von den Früheren, werden durch sie zur Ergänzung, Fortbildung und Berichtigung ihrer Ergebnisse, zur Aufwerfung neuer Fragen, zur Aufsuchung neuer Antworten und Methoden angeregt. Die philosophischen Systeme erscheinen so, wie eigenartig und selbständig sie auch sein mögen, doch immer zugleich als Glieder eines umfassenderen geschichtlichen Zusammenhanges, sie lassen sich nur aus diesem Zusammenhang vollständig begreifen, ihre geschichtliche Wirkung wird durch ihn bedingt, gefördert oder gehemmt, in diese oder jene Bahn gelenkt; und je weiter wir dieses Verhältnis verfolgen, um so mehr schließt sich das Einzelne zu einem Ganzen historischer Entwicklung zusammen, und es entsteht die Aufgabe, nicht bloß das Ganze aus den einzelnen es bedingenden Momenten, sondern ebenso diese auseinander und somit das Einzelne aus dem Ganzen zu erklären. Dies kann nun freilich nicht in der Art geschehen, daß die geschichtlichen Vorgänge apriorisch, aus dem Begriff des Lebensgebietes, um dessen Geschichte es sich handelt, oder aus der Idee des durch diese Geschichte zu erreichenden Zieles, konstruiert würden. Sondern auf rein historischem Wege, auf Grund der Überlieferung sollen die Bedingungen ermittelt werden, unter denen der geschichtliche Verlauf sich vollzog, die Ursachen, aus denen er hervorging, die Verkettung des Einzelnen, die sich hieraus ergab. — Jene Ursachen und Bedingungen lassen sich nun, sofern es sich um die Geschichte der Philosophie handelt, auf drei Klassen zurückführen: die allgemeinen Bildungszustände jeder Zeit und jedes Volkes; den Einfluß der früheren Systeme auf die späteren; die individuelle Eigentümlichkeit der einzelnen Philosophen. Beschränkt man sich für die Erklärung der philosophischen Theorien auf die letztere, so erhält man jenen biographischen und psychologischen Pragmatismus, von dem

schon oben gesprochen wurde. Geht man von der Erwägung aus, daß die Philosophie kein isoliertes Gebiet, sondern nur ein einzelnes Glied in dem Gesamtleben der Völker und der Menschheit bildet; daß sie in ihrer Entstehung, ihrem Fortgang und ihrem Charakter durch die religiösen und politischen Zustände, den Stand der allgemeinen Geistesbildung, die Entwicklung der übrigen Wissenschaften bedingt ist, so wird man den Versuch machen, sie aus diesen ihren allgemeinen kulturgeschichtlichen Bedingungen zu begreifen. Legt man das entscheidende Gewicht auf die Kontinuität der wissenschaftlichen Überlieferung, den inneren Zusammenhang und die geschichtliche Wechselwirkung der philosophischen Schulen und Systeme, so erscheint die Geschichte der Philosophie als ein in sich abgeschlossener, von einem bestimmten Anfangspunkt aus mit innerer Gesetzmäßigkeit fortschreitender Verlauf, den man um so gründlicher versteht, je vollständiger es gelingt, in jeder späteren Erscheinung die logische Konsequenz der nächst vorangehenden, und somit in dem Ganzen, wie dies Hegel unternahm, eine mit dialektischer Notwendigkeit sich vollziehende Entwicklung nachzuweisen. Aber wenn auch dieses Moment um so mehr an Bedeutung gewinnt, je selbständiger die Philosophie auf ihrem Gebiete wird, so ist doch die Richtung und Gestalt des philosophischen Denkens jederzeit durch die übrigen mitbestimmt. Nur stehen diese zueinander hinsichtlich ihres Einflusses und ihrer Bedeutung nicht immer in demselben Verhältnis; es macht sich vielmehr bald das schöpferische Eingreifen hervorragender Persönlichkeiten, bald die Abhängigkeit der späteren Systeme von den früheren, bald die Einwirkung der allgemeinen Kulturzustände stärker geltend. Der Geschichtschreiber hat zu untersuchen, welche Bedeutung für die Herbeiführung der geschichtlichen Ergebnisse jedem von diesen Elementen im gegebenen Falle zukommt, und auf Grund dieser Untersuchung ein Bild von dem historischen Verlauf und dem Zusammenhang der Erscheinungen, aus denen er sich zusammensetzt, zu entwerfen.

§ 2. Die griechische Philosophie.

Die Frage nach den Ursachen, von denen die Welt und das Menschenleben bestimmt wird, hat den menschlichen Geist schon in den frühesten Zeiten und an den verschiedensten Orten beschäftigt. Aber das, was sie hervorrief, war ursprünglich weniger der Erkenntnistrieb als das Gefühl der Abhängigkeit von höheren Mächten und der Wunsch, sich ihrer Gunst zu versichern; und der Weg, auf dem ihre Beantwortung versucht wurde, war nicht die wissenschaftliche Forschung, sondern die mythologische Dichtung. Nur bei wenigen Völkern sind aus dieser mit der Zeit theologische und kosmologische Spekulationen hervorgegangen, welche ein umfassenderes Bild von der Entstehung und Einrichtung der Welt zu gewinnen versuchen; aber solange diese Spekulationen noch von der mythologischen Überlieferung ausgehen und sich mit der Ausführung und Umbildung mythischer Anschauungen begnügen, können sie nur den Vorgängern der Philosophie, nicht den philosophischen Theorien als solchen zugezählt werden. Die Philosophie beginnt erst da, wo man das Bedürfnis empfindet und betätigt, die Erscheinungen aus natürlichen Ursachen zu erklären. Dieses Bedürfnis kann nun an verschiedenen Orten, wenn die Vorbedingungen dazu vorhanden waren, selbständig hervorgetreten sein; und wir finden wirklich bei Indern und Chinesen Lehrsysteme, die sich von den theologischen Vorstellungen dieser Völker weit genug entfernen, um als ihre „Philosophie" bezeichnet werden zu können. Aber kräftiger und mit nachhaltigerem Erfolg als bei beiden hat sich der Gedanke einer rationalen Erkenntnis der Dinge bei den Hellenen zur Geltung gebracht, und sie sind es auch allein, von denen sich eine fortlaufende wissenschaftliche Überlieferung bis zu uns herab erstreckt. Die Begründer der griechischen Philosophie sind zugleich die Stammväter der unsrigen; ihre Kenntnis hat daher für uns nicht bloß ein historisches, sondern auch ein sehr eingreifendes praktisch-wissenschaftliches Interesse; auch jenes

geht aber über das, welches die übrige Wissenschaft der alten Welt darbietet, ebenso weit hinaus, als die griechische Philosophie selbst durch ihren geistigen Gehalt, ihre wissenschaftliche Vollendung, ihre reiche und folgerichtige Entwicklung über jene hinausgeht.

§ 3. Quellenschriften. Die Geschichte der Philosophie bei den Alten.

Unter den Quellen, denen wir unsre Kenntnis der alten Philosophie verdanken, nehmen die erhaltenen Schriften der Philosophen und die Bruchstücke ihrer verlorenen Werke, so weit sie echt sind, als unmittelbare Quellen die erste Stelle ein. Unechte Schriften können in dem Maße, wie sich ihr Ursprung und ihre Abfassungszeit bestimmen läßt, als Selbstzeugnisse über den Standpunkt und die Ansichten der Kreise, aus denen sie hervorgingen, benützt werden. Zu den mittelbaren Quellen gehören außer den selbständigen geschichtlichen Berichten über die Persönlichkeit, das Leben und die Lehren der Philosophen, auch alle die Werke, in denen ihrer gelegentlich gedacht wird. Die reichste Ausbeute gewähren unter den letzteren teils Sammelwerke, die uns Bruchstücke älterer Schriftsteller erhalten haben, wie die des Athenäos, Gellius und Älian, Eusebios' *προπαρασκευὴ εὐαγγελική* (um 330 n. Chr.), Joannes Stobäos' (wohl zwischen 450 und 550) vier Bücher *ἐκλογῶν ἀποφθεγμάτων ὑποθηκῶν*, die, soweit erhalten, in unseren Handschriften an die „Eklogen“ und das „Florilegium“ verteilt sind[1]), und Photios' (gest. 891) „Bibliothek“, teils solche Lehrschriften, deren Verfasser für die Begründung ihrer eigenen Annahmen auf die ihrer Vorgänger näher eingehen; wie dieses in umfassenderer Weise unsers Wissens

---

[1]) Herausgegeben von Meineke in 4 Bänden (1855—1864), auf neuer kritischer Grundlage von Wachsmuth (Bd. 1 u. 2, die „Eklogen“ enthaltend) und O. Hense (Bd. 3, die erste Hälfte des „Florilegiums“ enthaltend; Bd. 4 steht noch aus), Berlin 1884. 1886. 1894.

zuerst Platon, noch viel vollständiger Aristoteles tat, in der Folge Schriftsteller wie Philodem, Cicero, Seneca, Plutarch, Galen, Sextus Empirikus, Numenios, Porphyrios, Jamblichos, Proklos, Philon von Alexandria und die christlichen Kirchenlehrer, ein Justin, Eirenäos, Clemens, Origenes, Hippolytos, Tertullian, Augustin, Theodoret usw.

Von Aristoteles ging durch die kritische Übersicht über die Prinzipien seiner Vorgänger im 1. Bande seiner Metaphysik der Anstoß zu der selbständigen Bearbeitung der Geschichte der Philosophie aus, welche Theophrast in den 18 Büchern seiner „Lehren der Physiker" (*φυσικαὶ δόξαι*, auch als „Geschichte der Physik", *φυσικὴ ἱστορία*, angeführt) und in zahlreichen Monographien unternahm, während Eudemos die Geschichte der Arithmetik, der Geometrie, der Astronomie, vielleicht auch der theologischen Vorstellungen, in eigenen Werken behandelte. Auf Theophrasts Geschichte der Physik beruhten, wie DIELS (Doxographi Græci 1879) nachgewiesen hat, die Übersichten über die Lehren der verschiedenen Philosophen, die Kleitomachos (um 120 v. Chr.) im Zusammenhang mit Karneades' Kritik der philosophischen Theorien gab, und die eine Hauptfundgrube für die späteren Skeptiker gebildet zu haben scheinen, und die Bearbeitung der Placita, die in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts von einem Unbekannten, vielleicht von Poseidonios, verfaßt und schon von Cicero und Varro benutzt wurde; ein Auszug aus ihr ist uns durch die pseudoplutarchischen Placita philosophorum, die Eklogen des Stobäos (s. S. 6) und Theodorets († 457) *Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτική* IV, 5 ff. großenteils erhalten. Den Verfasser dieses Auszuges nennt Theodoret Aëtios[1]; seine Abfassungszeit scheint in das erste Drittel, die der plutarchischen Placita in die Mitte des zweiten Jahr-

[1]) Die „Aëtii Placita" hat Diels Doxogr. 273 ff. aus Pseudoplutarch und Stobäos, deren Texte in zwei Kolumnen einander gegenübergestellt sind, wiederhergestellt. Nach dieser Zusammenstellung wird im folgenden zitiert.

hunderts n. Chr. zu fallen. Aus einer Epitome der theophrastischen *δόξαι* schöpfte, wie es scheint um 150 n. Chr., der Verfasser der pseudoplutarchischen *στρωματεῖς* (deren Bruchstücke bei Euseb. pr. ev. I, 8) und aus ähnlichen Auszügen zwei von Hippolytos (*αἱρέσεων ἔλεγχος*, B. I, früher als Philosophumena des Origenes bezeichnet) und Diogenes Laërtios benützte Doxographen. Weitere Spuren dieser Literatur lassen sich bei den Kirchenvätern Irenäos (um 190), Clemens (um 200), Eusebios (gest. um 340), Epiphanios (gest. 403), Augustinus (gest. 430) nachweisen; ihre letzten uns erhaltenen Ausläufer sind die pseudogalenische Schrift *περὶ φιλοσόφου ἱστορίας* und Hermias' *διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων.* Aus teilweise unhistorischen Motiven ging die synkretistische Darstellung der akademischen, peripatetischen und stoischen Lehre hervor, durch welche der Akademiker Antiochos von Askalon (gest. um 70 v. Chr.) seinen Eklektizismus zu rechtfertigen suchte; ihm folgte in derselben Richtung gegen das Ende des Jahrhunderts der Akademiker Eudoros und der eklektische Stoiker Areios Didymos (dessen Fragmente bei Diels Doxogr. 445 ff.; Stob. Ekl. II S. 37 ff.; Wachsm.); vgl. § 81.

Diesen dogmengeschichtlichen Übersichten über die Ansichten der Philosophen geht eine zweite Reihe von Schriften zur Seite, welche die Philosophen teils einzeln, teils nach Schulen biographisch behandelten, und die Darstellung der Lehren mit den Nachrichten über das Leben der Philosophen (die gemeinsamen Lehren einer Schule mit denen über ihren Stifter) verbanden. Hierher gehören schon Xenophons Denkwürdigkeiten des Sokrates und was in Platons Gesprächen für geschichtlich zu halten ist, nebst den verlorenen Schriften der Platoniker Speusippos, Xenokrates, Philippos und Hermodoros über ihren Lehrer, des Herakleides Pontikos über die Pythagoreer, des Pythagoreers Lykon (um 320) über Pythagoras. Seinen Hauptsitz hatte aber auch dieser Zweig der philosophie-geschichtlichen Literatur in der peripatetischen Schule und bei den ihr ver-

wandten alexandrinischen Gelehrten. Schon von Aristoteles und Theophrast werden Monographien über einzelne Philosophen und Auszüge aus ihren Schriften genannt; ebenso von den Aristotelikern Dikäarchos, Aristoxenos (*Βίοι ἀνδρῶν. Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις*), Klearchos, Phanias. Um 250 v. Chr. verfaßte der berühmte Kallimachos aus Kyrene in Alexandria sein großes, auch für die Geschichte der Philosophie wichtiges literarhistorisches Werk: *πίνακες τῶν ἐν πάσῃ παιδείᾳ διαλαμψάντων καὶ ὧν συνέγραψαν*; um 240 Neanthes von Kyzikos ein Werk *περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν*; um 225 Antigonos von Karystus seine *βίοι*; um 200 der Peripatetiker Hermippos *ὁ Καλλιμάχειος*, gleichfalls *βίοι*, eine reichhaltige Fundgrube biographischer und literarhistorischer Notizen für die Späteren, der Aristarcheer Satyros, ebenfalls ein Peripatetiker, seine *βίοι*; bald nachher Sotion seine *διαδοχὴ τῶν φιλοσόφων*, welche für die Einteilung der einzelnen Philosophen in Schulen maßgebend blieb; Auszüge aus den beiden letzteren verfertigte Herakleides Lembos (um 180—150). Nach diesem schrieb der Peripatetiker Antisthenes (fraglich, ob mit dem Historiker aus Rhodos identisch) *φιλοσόφων διαδοχαί*; ein gleichnamiges Werk des Sosikrates ist wahrscheinlich in Ciceros Zeit zu setzen. Der akademischen Schule gehörte Aristippos (um 210 v. Chr.) an, der *π. φυσιολόγων* schrieb; aus derselben stammt Kletomachos' Werk *περὶ αἱρέσεων*, vielleicht von dem S. 7 genannten nicht verschieden. Aus der stoischen ging Eratosthenes (284—204) hervor, der berühmte Gelehrte, dessen chronologische Bestimmungen auch für die Geschichte der Philosophie zur Geltung kamen; an ihn hat sich sein Schulgenosse Apollodoros (um 140 v. Chr.) in seinen „Chronika", einer ergiebigen Quelle für alle Späteren (die Fragmente gesammelt von F. Jacoby, 1902), vielfach angeschlossen; inwieweit dagegen die Abhandlungen eines Kleanthes und Sphäros über einzelne Philosophen und Panätios' Schrift über die Philosophenschulen einen historischen Charakter hatten, ist fraglich. Auch Epikur scheint

die früheren Philosophen nicht im geschichtlichen Sinne besprochen zu haben; aus seiner Schule kennen wir einige Werke, die dies versuchten: von Idomeneus (um 270 v. Chr.) eine unzuverlässige Schrift über die Sokratiker; von Apollodor (um 120 v. Chr.) eine *συναγωγὴ τῶν δογμάτων* und ein Leben Epikurs, von Philodem (um 50 v. Chr.) eine *σύνταξις τῶν φιλοσόφων*, der zwei herkulanensische Verzeichnisse der akademischen und der stoischen Philosophen entnommen zu sein scheinen. Jüngere Zeitgenossen des Philodem sind die beiden Magnesier Demetrios und Diokles, von denen jener über gleichnamige Männer, dieser eine *ἐπιδρομὴ τῶν φιλοσόφων* geschrieben hat, und der Stoiker Apollonios aus Tyros, von dem ein Leben Zenons angeführt wird; etwas älter ist Alexander Polyhistor, der eine Geschichte der Philosophenschulen (*φιλοσόφων διαδοχαί*) und eine Erklärung pythagoreischer Symbole verfaßte. Frühestens um 70 v. Chr. hat Hippobotos sein Philosophenverzeichnis und seine Schrift *π. αἱρέσεων*, etwa um 70 n. Chr. Nikias von Nikäa seine *διαδοχαί* geschrieben. Seit dem ersten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung wurde die Geschichte und Lehre des Pythagoras in der neuen Pythagoreerschule mehrfach, aber durchweg kritiklos und ohne historischen Sinn dargestellt: so um 60—80 n. Chr. von Moderatus und Apollonios von Tyana, um 130 von Nikomachos. Viele Notizen zur Geschichte der Philosophen lieferten die Schriften des Favorinus (s. unten § 89 g. E.); von des Peripatetikers Aristokles (um 180 n. Chr.) kritischer Übersicht über die philosophischen Systeme hat Eusebios Bruchstücke erhalten. Nur in Bruchstücken und durch einzelne Anführungen ist uns überhaupt die große Mehrzahl der bisher besprochenen Schriften zur Geschichte der Philosophie bekannt; und von den letzteren verdanken wir einen beträchtlichen Teil den zehn Büchern des Diogenes Laërtios über Leben und Lehre der namhaften Philosophen. Denn so nachlässig und urteilslos auch diese, wahrscheinlich dem zweiten Viertel des 3. Jahrhunderts n. Chr. angehörige Kompilation, vielleicht die

Bearbeitung eines Auszuges aus Nikias (s. S. 10) [1]), abgefaßt ist, so unschätzbar sind doch für uns bei dem Verlust der meisten älteren Quellen die Nachrichten, welche sie uns, in der Regel erst aus dritter und vierter Hand, aber sehr häufig unter Nennung der Zeugen mitteilt, denen Diogenes oder die von ihm ausgeschriebenen Werke sie verdankten. Unter den Neuplatonikern machte sich der gelehrte Porphyrios (um 232 bis 304 n. Chr.) außer seinen Kommentaren auch durch seine *φιλόσοφος ἱστορία*, aus der das Leben des Pythagoras sich erhalten hat, um die Kenntnis der älteren Philosophen (bis auf Platon) verdient; einem dogmatischen Werke diente seines Schülers Jamblichos ausführliches Leben des Pythagoras zur Einleitung. Für die Geschichte der neuplatonischen Schule sind Eunapios' (um 400 n. Chr.) *βίοι σοφιστῶν* (Philosophen und Rhetoren) eine Hauptquelle; die spätere Zeit dieser Schule behandelte Damaskios' (um 520 n. Chr.) in Bruchstücken erhaltene *φιλόσοφος ἱστορία*. Nach 550 verfaßte Hesychios aus Milet sein Werk *π. τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων*, aus welchem die Artikel über die alten Philosophen in Suidas' Lexikon (zwischen 1000 und 1150 n. Chr.) zunächst entlehnt sind; die Schrift jedoch, welche wir unter Hesychius' Namen besitzen, ist eine spätbyzantinische Kompilation aus Diogenes und Suidas; das angebliche „Violarium" der Kaiserin Eudokia (1060—1070) scheint sogar erst aus dem 16. Jahrhundert zu stammen.

Unter unseren Quellen für die Kenntnis der alten Philosophen nehmen auch die Schriften, welche der Erklärung ihrer Werke gewidmet sind, eine bedeutende Stelle ein. Wie frühe das Bedürfnis solcher Erläuterungsschriften empfunden wurde, zeigt schon der Umstand, daß der Akademiker Krantor (um 280 v. Chr.) Platons Timäos, der Stoiker Kleanthes (um 260) Heraklits Schrift kommentierte, der Grammatiker Aristophanes von Byzanz (um 200) Platons Werke in Trilogien ordnete. Die Blütezeit der Kommentatoren-

[1]) Über die Quellen des Diog. s. jetzt Crönert Kolotes u. Menedemos 133 ff.

tätigkeit beginnt aber erst um die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. Um diese Zeit begründete in der peripatetischen Schule der Rhodier Andronikos, der Herausgeber des Aristoteles und Theophrast, das gelehrte Studium der aristotelischen Schriften; von ihm zieht sich bis auf Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr.), den berühmten Exegeten, eine lange Reihe von Männern herab, welche diese Schriften teils in Kommentaren, teils in einleitenden und zusammenfassenden Werken bearbeiteten. Diesem Beispiel folgte die platonische Schule. Bald nach Andronikos machten sich Derkylides und Eudoros, etwas später Thrasyllos durch Schriften über Platon bekannt, und seit Plutarch wird dieser Philosoph in der akademischen Schule ebenso eifrig ausgelegt wie Aristoteles in der peripatetischen. Die Neuplatoniker (und einzelne Gelehrte auch schon früher) widmeten sich beiden bis ins 6. Jahrhundert herab mit gleichem Fleiß. Von den uns erhaltenen Kommentaren (die zu Aristoteles von der Berliner Akademie neu herausgegeben) sind von hervorragendem Wert für die Geschichte der Philosophie, namentlich durch die Mitteilung von Bruchstücken philosophischer Schriften, die des Alexander über die aristotelische Metaphysik, des Simplicius (um 530 n. Chr.) über die Physik und die Bücher vom Himmelsgebäude; nächstdem die übrigen Erläuterungsschriften dieser beiden Exegeten und des Joannes Philoponos (um 530) über aristotelische, die des Proklos (410—485) über platonische Werke.

§ 4. Neuere Hilfsmittel.

Von neueren Schriften über die griechische Philosophie sollen hier nur solche aus den letzten zwei Jahrhunderten, und auch aus dieser Zeit nur die angeführt werden, welche für die Geschichte unserer Wissenschaft von besonderer Bedeutung oder als brauchbare Hilfsmittel für ihr Studium in der Gegenwart hervorzuheben sind. Als grundlegende Arbeit ist unter ihnen zunächst Bruckers

„Historia critica philosophiæ" (1742 ff.; die alte Philosophie behandeln Bd. 1. 2) zu nennen, eine gelehrte und kritische Leistung von hervorragendem Wert, wenn auch der Standpunkt der geschichtlichen Beurteilung nicht über ihrer Zeit steht; neben ihr die hierhergehörigen Abschnitte von J. A. Fabricius' „Bibliotheca Græca" (1705 ff., erheblich ergänzt in der Ausgabe von Harleß 1790 ff.). Um das Ende des 18. und den Anfang des 19. Jahrhunderts wurde die Geschichte der Philosophie ihrem ganzen Umfang nach in drei ausführlichen Werken dargestellt: Tiedemanns „Geist der spekulativen Philosophie" (1791—97), Buhles „Lehrb. der Gesch. d. Phil." (1796—1804) und Tennemanns „Gesch. d. Phil." (1798—1819; Bd. 1 von Wendt bearbeitet 1829). Jedes von diesen Werken hat seinen Wert; am längsten erhielt sich das von Tennemann trotz der Einseitigkeit, mit der Kant sein historisches Urteil beherrscht, in verdientem Ansehen. Neben ihnen sind für die alte Philosophie die Arbeiten von Meiners „Gesch. d. Wissenschaften in Griechenland u. Rom" (1781ff. u. a.) und Fülleborn, „Beiträge" (1791 ff.) zu erwähnen. Bald machte sich aber auch der Einfluß der nachkantischen Philosophie und des neuen Geistes geltend, in dem man die Altertumswissenschaft zu betreiben anfing. Schleiermacher gab durch seine Untersuchungen über verschiedene griechische Philosophen (jetzt: Werke, zur Phil. 2. u. 3. Bd.), namentlich aber durch die Einleitungen und Anmerkungen zu einer Platon-Übersetzung („Platons Werke" 1804—1828), denen nach seinem Tode eine gedrängte, durch eigentümliche Auffassungen anregende „Geschichte der Philosophie" (1839, W. zur Phil. 2. Bd. 1. Abt.) folgte, Böckh durch seine klassischen Arbeiten über Philolaos (1819) und Platon außer den Bd. 3 der Kl. Schriften abgedruckten, von 1807—1865 herabreichenden: „in Plat. Minoem", 1806; „Untersuch. über das kosmische System des Plato", 1852), das Vorbild für eine in die Eigentümlichkeit der alten Philosophen und die innere Werkstätte ihrer Gedanken tiefer eindringende Geschichtsbehandlung. Hegels Vorlesungen über die Geschichte der

Philosophie (nach seinem Tode 1833 f. 1840 f. in Bd. 13—15 der „Werke“ herausgegeben) heben zwar die dialektische Notwendigkeit im Hervorgang des Späteren aus dem Früheren nicht ohne Einseitigkeit hervor, aber für das wissenschaftliche Verständnis und die geschichtliche Würdigung der philosophischen Systeme haben sie eingreifend gewirkt. An Schleiermacher schließen sich ihrer allgemeinen Richtung nach die verdienstvollen Werke von Ritter, „Gesch. der Philosophie“ (Bd. 1—4, 1829 f. 1836 f.) und Brandis, „Handbuch d. Gesch. d. griech.-röm. Phil.“ (3 Tle. in 6 Bden., 1835—66) an. Zwischen der gelehrten Forschung und der spekulativen Geschichtsbetrachtung zu vermitteln, die Einsicht in die Bedeutung und den Zusammenhang des Einzelnen aus der Überlieferung selbst durch kritische Sichtung und geschichtliche Verknüpfung zu gewinnen, ist die Aufgabe, welche meine „Philosophie der Griechen“ (1. Aufl. 1844—1852; 3. Aufl. 1869—1882; Tl. I, 5. Aufl. 1892; Tl. IIa, 4. Aufl. 1888; Tl. IIIb, 4. Aufl. 1903) sich stellte. Kürzer hat Strümpell, aus dem Standpunkt der Herbartschen Schule, 1854 die „Gesch. der theoretischen Philosophie d. Griechen“, 1861 die „Gesch. der praktischen Phil. der Griechen vor Aristoteles“ behandelt. Die alte Philosophie in ihrem Zusammenhang mit allen übrigen Lebensgebieten zu schildern, ist der leitende Gedanke von Gomperz' noch nicht vollendetem Werke „Griech. Denker“ (2. Bde. 1. Bd.: Die Vorsokratiker, 1896, 2. Aufl. 1903; 2. Bd.: Sokrates und Platon, 1901; 2. Aufl. 1903). In Dörings „Gesch. d. griech. Phil.“ (2 Bde. 1903) wird die antike Philosophie ihrem Grundcharakter nach als Güterlehre aufgefaßt. Die ältere Philosophie bis auf Platon behandelt E. Kühnemann, „Grundlehren d. Phil.“ (1899), und von neukantianischem Standpunkte aus W. Kinkel, „Gesch. d. Phil.“, Tl. I: „Von Thales bis auf die Sophisten“ (1906). Unter den außerdeutschen Gelehrten, denen die Kenntnis der griechischen Philosophie in der neueren Zeit eine Förderung zu verdanken hat, sind V. Cousin (1792 bis 1867) mit seinen „Fragments philosophiques“, seiner „In-

troduction à l'histoire de la philosophie" und seiner „Histoire générale de la philosophie"; George Grote (1794—1871) mit den hierhergehörigen Teilen seiner „History of Greece", namentlich Bd. VIII, seinem „Plato" (1865) und dem unvollendeten „Aristotle" (1872) hervorzuheben. Für die vorsokratische Zeit sind von Wichtigkeit die Werke von Tannery, „Pour l'histoire de la science hellène" (1887), und von J. Burnet, „Early greek philosophy" (1892). Von den zahlreichen Kompendien, welche unseren Gegenstand behandeln, mögen die folgenden angeführt werden: Brandis, „Gesch. der Entwicklungen der griech. Philosophie" (1862. 1864). Preller (erst: Ritter und Pr.), „Historia philosophiæ græco-romanæ ex fontium locis contexta" (1838; 7. Aufl. [von Schulteß und Wellmann] 1888; 8. Aufl. [von Wellmann] 1898). Schwegler, „Gesch. d. Phil. im Umriß" (1848; 16. Aufl. 1905). Ders., „Gesch. d. griech. Phil." (herausg. von Köstlin, 1859; 4. Aufl. 1886). Überweg, „Grundriß d. Gesch. d. Phil." (1. Tl. 1862; 9. Aufl. [von M. Heinze] 1903). E. Erdmann, „Grundriß d. Gesch. d. Phil." (1. Tl. 1866; 4. Aufl. [von B. Erdmann] 1896). Lewes, „History of philosophy" (Vol. I. 1867; deutsch 2. Aufl. 1873). Windelband, „Gesch. d. alten Phil." (1888; 2. Aufl. 1894). Ders., „Gesch. d. Phil." (1892; 4. Aufl. 1907). Rehmke, „Grundriß d. Gesch. d. Phil." (1896, S. 1—86). Vorländer, „Gesch. d. Phil." (in 2 Bdn., 1903; 2. Aufl. 1908). Baumann, „Gesamt-Gesch. d. Phil." (1903). Die Geschichte einzelner philosophischer Fächer und Lehren behandeln: Prantl, „Gesch d. Logik im Abendland" (Bd. 1; 1855). Natorp, „Forschungen zur Gesch. d. Erkenntnisproblems" (1884). Dilthey, „Einleitung in die Geisteswissenschaften" (Bd. 1; 1883). Bender, „Mythologie und Metaphysik" (Bd. 1; 1899). Eucken, „Die Anschauungen der großen Denker" (1890; 6. Aufl. 1905). Lange, „Gesch. d. Materialismus" (1. Tl. 2. Aufl. 1873; 7. Aufl. 1902). Bäumker, „Das Problem d. Materie in d. griech. Phil." (1890). Ch. Huit, „La philosophie de la nature chez les

anciens" (1901). Heinze, Die Lehre vom Logos in der griech. Phil." (1872). Aall, „Gesch. der Logosidee in der griech. Phil." (2 Tle. 1896. 1899). Siebeck, „Gesch. d. Psychologie" (1. Tl. 1. Abt. 1880; 2. 1884). E. Rhode, „Psyche. Seelenkult u. Unsterblichkeitsglauben d. Griechen" (1897; 3. Aufl. in 2 Bdn. 1903). P. Decharme, „La critique des traditions religieuses chez les Grecs" (1904). Ziegler, „Gesch. d. Ethik" (1. Abt. 1881). Köstlin, „Gesch. d. Ethik" (1. Tl. 1887). L. Schmidt, „Die Ethik d. alten Griechen" (2 Bde. 1882). Hildebrand, „Gesch. u. System d. Rechts- u. Staatsphilosophie" (1. Bd. 1860). Pöhlmann, „Gesch. d. antiken Kommunismus" (2 Bde. 1892. 1901). Walter, „Gesch. der Ästhetik im Altertum" (1893). Die griechischen Doxographen hat Diels, „Doxographi Græci" (1879) herausgegeben und ihre Quellen untersucht. Um die Florilegienliteratur haben sich Wachsmuth durch seine „Studien z. d. griech. Florilegien" (1892) (über seine Ausgabe der „Eklogen des Stobäus" s. S. 6) und Elter in einer Reihe von Abhandlungen verdient gemacht. Die wissenschaftlich unzulängliche, aber bis jetzt umfassendste Sammlung von Bruchstücken alter Philosophen, die Mullach, „Fragmenta philosophorum Græc." (3 Tle. 1860. 1867. 1881) herausgegeben hat, ist neuerdings zum großen Teil ersetzt worden durch die von Diels auf streng kritischer Grundlage gesammelten „Fragmente der Vorsokratiker" (1903; 2. durch einen Kommentar und zwei Register bereicherte Auflage in zwei Bänden 1906. 1907; Bd. 3 soll einen ausführlichen Wortindex bringen)[1]. Die wichtigsten Monographien über einzelne Philosophen und ihre Lehren werden an ihrem Ort genannt werden; ihr Leben und ihre Schriften werden auch in den Lehrbüchern der Literaturgeschichte und der allgemeinen Geschichte besprochen. Vielfach berührt werden ihre Lehren auch in den auf die Geschichte der antiken Mathematik, Astronomie, Medizin, Erdkunde, Sprachwissenschaft und Religion bezüglichen Schriften.

[1] Nach der 2. Auflage der Dielsschen Sammlung wird im folgenden zitiert.

B. Historische Einleitung.

§ 5. Entstehung der griechischen Philosophie: angebliche orientalische Abkunft.

Eine alte Überlieferung behauptet, daß mehrere von den bedeutendsten griechischen Philosophen, Pythagoras, Demokrit, Platon u. a., ihre wissenschaftlichen Lehren orientalischen Völkern zu verdanken haben. Nachdem schon zu Herodots Zeit die Ägypter sich den Griechen als die Stammväter der griechischen Religion zu empfehlen gesucht hatten, begegnet uns seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. die Meinung, welche vielleicht zuerst von Orientalen aufgebracht, aber von den Griechen bereitwillig angenommen und weiter entwickelt wurde, daß die ganze griechische Philosophie oder doch viele von ihren einflußreichsten Lehren und Systemen aus dem Orient stammen. Den gleichen Anspruch erhoben die Juden der alexandrinischen Schule seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. für die Propheten und die heiligen Schriften ihres Volkes, und die christlichen Gelehrten von Clemens und Eusebios bis über das Ende des Mittelalters herab schenkten ihnen Glauben. Heutzutage sind zwar diese jüdischen Fabeln allgemein aufgegeben; dagegen findet die Annahme eines orientalischen Ursprungs der griechischen Philosophie als solcher fortwährend ihre Verteidiger; als ihre eifrigsten Verfechter sind um die Mitte des vorigen Jahrhunderts Röth, „Gesch. d. abendl. Phil." (1. Bd. 1846. 1862; 2. Bd. 1858) und Gladisch (seit 1841 in einer Reihe von Schriften; vgl. „Phil. d. Gr." I, 27 f.) aufgetreten. Auch in den letzten Jahrzehnten sind mehrfach erneute Versuche gemacht worden, die Lehren einzelner griechischer Philosophen aus dem Orient herzuleiten, so die Heraklits aus Ägypten, die des Pythagoras und Demokrit aus Indien, und neuerdings macht sich das Bestreben geltend, babylonische Einwirkungen auf die griechische Philosophie nachzuweisen.

Nun haben allerdings die Vorfahren der Hellenen aus ihren Stammsitzen mit der ältesten Form ihrer Sprache auch gewisse religiöse und sittliche Vorstellungen, welche denen der übrigen indogermanischen Völker verwandt sind, in ihre spätere Heimat mitgebracht; und sie haben in dieser selbst viele Jahrhunderte lang den Einfluß ihrer östlichen Nachbarn erfahren, und erst unter dieser Einwirkung hat sich aus dem altpelasgischen Volkstum das spätere hellenische herausgebildet. Ihre nächsten Lehrmeister scheinen überwiegend die Phönizier, die entfernteren Babylonier und Ägypter gewesen zu sein. Orientalische Kulte und Götter verschmolzen mit den altgriechischen oder traten ihnen zur Seite; auf orientalische Lehrer und Muster weisen die alten Königsburgen und Königsgräber, Festungs- und Wasserbauten der vorhomerischen Zeit wie die ersten Anfänge der bildenden Kunst; von den Phöniziern haben die Griechen ihr Alphabet erhalten und die Schreibkunst gelernt; mit Maßen, Gewichten und Münzen sind auch die Anfänge der Rechen- und Meßkunst, mit der Vervollkommnung der Schiffahrt die der Sternkunde von Osten her bei ihnen eingewandert. Daß sie dagegen auch philosophische Lehren und Methoden ebendaher entlehnt haben, läßt sich (abgesehen von einzelnen späten Erscheinungen) nicht erweisen. So oft uns auch diese Behauptung bei Schriftstellern der alexandrinischen und nachalexandrinischen Zeit begegnet, so weist sich doch keiner von ihnen darüber aus, daß er sie einer zuverlässigen und auf die Tatsachen selbst zurückreichenden Überlieferung verdanke; es zeigt sich vielmehr die merkwürdige Erscheinung, daß die Zeugnisse für sie um so vollständiger verstummen, je mehr wir uns den angeblichen Vorgängen selbst zeitlich nähern, und um so reichlicher fließen, je weiter wir uns von ihnen entfernen, und daß in demselben Maße, wie die Griechen mit weiteren orientalischen Völkern bekannt werden, auch die angeblichen Lehrer ihrer älteren Philosophen sich vermehren. Dieser Sachverhalt weist entschieden darauf hin, daß die späteren Angaben nicht aus geschichtlicher Erinnerung

stammen, nicht Zeugnisse sind, sondern bloße Vermutungen. Glaubt man andererseits auf eine Abhängigkeit der griechischen Philosophie von orientalischen Spekulationen aus ihrer inneren Verwandtschaft mit solchen schließen zu können, so verschwindet doch dieser Schein, sobald man beide in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit auffaßt und weder den Griechen noch den Orientalen unterschiebt, was erst spätere Ausdeutung in ihre Lehren hineingelegt hat. Ihr Zusammentreffen zeigt sich dann auf solche Punkte beschränkt, bei denen es zu seiner Erklärung der Annahme nicht bedarf, daß die griechischen Philosophen ihre Lehren ganz oder teilweise aus orientalischen Quellen geschöpft haben. — Diese Annahme ist aber nicht bloß unerweislich, sondern es stehen ihr auch schwerwiegende positive Gründe entgegen. Die östlichen Völker, mit denen die Griechen bis auf Alexander herab in Berührung kamen, hatten nach allem, was uns über sie bekannt ist, zwar Mythologien und mythische Kosmogonien, aber keines von ihnen besaß eine Philosophie, keines machte den Versuch einer natürlichen Erklärung der Dinge, die den griechischen Denkern für die ihrigen als Quelle oder Vorbild hätte dienen können; und wenn sich auch etwas von Philosophie bei ihnen gefunden hätte, würde schon die Schwierigkeit der sprachlichen Verständigung seiner Übertragung zu den Hellenen große Hindernisse in den Weg gelegt haben. Die griechische Philosophie ihrerseits trägt ein durchaus nationales Gepräge; es zeigt sich in ihr gerade bei ihren ältesten Vertretern keine von allen den Erscheinungen, die sonst überall vorkommen, wo ein Volk seine Wissenschaft aus dem Auslande bezieht: kein Kampf des Einheimischen mit dem Fremden, kein Gebrauch unverstandener Formeln, keine Spur von unselbständiger Aneignung und Nachahmung des Überlieferten; und während bei den Orientalen die Wissenschaft durchaus Monopol der Priesterschaft und daher von ihren Satzungen und Traditionen abhängig ist, tritt die griechische Philosophie nicht allein von Anfang an in voller Freiheit und Selbständigkeit auf, sondern es fehlt dem griechischen

Volke auch überhaupt, um so vollständiger, je weiter man in seine Urzeit hinaufgeht, an einem eigenen Priesterstand und einer Hierarchie. Hören wir endlich die älteren und zuverlässigeren Zeugnisse ab, so gesteht ARISTOTELES (Metaph. I, 1. 981 b 23) den Ägyptern zwar die erste Erfindung der mathematischen Wissenschaften zu, aber ägyptischer oder sonstiger orientalischer Philosopheme erwähnt er nirgends, so sorgfältig er auch allen Spuren der späteren Lehren bei den Früheren nachgeht; zu HERODOTS Zeit scheinen selbst die ägyptischen Priester noch nicht daran gedacht zu haben, daß philosophisches Wissen von ihnen zu den Griechen gekommen sein könnte; DEMOKRIT (b. CLEMENS Strom. I, 15, 69 S. 356 f. P. I 53 f. St.) räumt auch in der Geometrie den ägyptischen Gelehrten keinen Vorrang vor sich ein [1]), und PLATON weist (Rep. IV, 435 E. Gess. V, 747 C) den Ägyptern und Phöniziern das *φιλοχρήματον*, den Hellenen das *φιλομαθές* als charakteristische Eigenschaft zu.

§ 6. Einheimische Quellen der griechischen Philosophie.

Die wirklichen Entstehungsgründe der griechischen Philosophie liegen in der glücklichen Begabung des griechischen Volkes, in den Anregungen, die seine Lage und Geschichte ihm zuführte, in der Entwicklung, die sein religiöses, sittliches, politisches und künstlerisches Leben bis zu der Zeit genommen hatte, in welcher uns die ersten Versuche einer wissenschaftlichen Forschung bei ihm begegnen. Kein anderes Volk des Altertums zeigt sich uns schon von Hause aus mit so reichen und vielseitigen Anlagen ausgerüstet wie das hellenische; in keinem ist das praktische Geschick und die rührige Tatkraft mit einem so feinen Gefühl für das Schöne, einem so regen und tiefen Wissensdrang, der gesundeste Realismus mit so viel Idealität, die scharfe Auffassung des Einzelnen mit einem so ausgesprochenen Sinn für seine geordnete und

---

[1]) Dieses Bruchstück ist jetzt von Diels mit guten Gründen für unecht erklärt worden (vgl. „Vors." II, 727 f.).

gefällige Verknüpfung, für Gestaltung eines schönen und in sich einstimmigen Ganzen verbunden. Dieser natürlichen Ausstattung kam ferner die Gunst einer Lage entgegen, welche ihr die mannigfaltigsten Anregungen und Hilfsmittel zuführte, aber ihre Gaben nur solchen anbot, die sie durch eigene Tätigkeit zu erwerben wußten. An der Brücke, die Asien mit Europa verbindet, auf Inseln und reich entwickelten Küsten von mäßiger Fruchtbarkeit angesiedelt, waren die Griechen auf den lebhaftesten Verkehr miteinander und mit ihren Nachbarn angewiesen; sie erfuhren von einem Teile dieser, solange sie ihnen an Macht und Bildung überlegen waren, einen nachhaltigen Einfluß (vgl. S. 18); sie wußten sich aber auch rechtzeitig von diesem Einfluß zu befreien, die Fremden zu verdrängen oder zu hellenisieren, der eigenen Nationalität durch großartige Kolonisation ein weites Arbeitsfeld aufzuschließen. So entwickelten sich in den kleinen Gemeinwesen der hellenischen Städte schon frühzeitig, Hand in Hand mit dem steigenden Verkehr und Wohlstand, die Grundlagen einer Bildung, die an sich selbst und in ihrer geschichtlichen Wirkung einzig dasteht. Jene Naturanschauungen, von welchen die Götterverehrung der vorhellenischen Zeit ausgegangen war, wurden ethisch vertieft und künstlerisch umgebildet, die Götter zu sittlichen Mächten, zu Idealen menschlicher Tätigkeiten und Zustände erhoben; und kam auch die Religion als solche in den Mysterien so wenig wie im öffentlichen Kultus über die Schranken eines anthropomorphistischen Polytheismus hinaus, so enthielt sie doch lebenskräftige Keime, die nur weiter entwickelt werden durften, um über sie hinauszuführen. Und weil es sich in ihr mehr um den Kultus handelte als um die Lehre, weil sie keine gleichförmige und allgemein anerkannte Dogmatik hatte, sondern nur eine in den mannigfaltigsten Abwandlungen überlieferte, durch die bewegliche Phantasie des Volkes und seiner Dichter in beständigem Fluß erhaltene Mythologie, vor allem aber, weil es keine fest organisierte und mit äußerer Macht ausgestattete Priesterschaft gab, legte sie der freien Bewegung

und dem Fortschritt des Denkens bei den Griechen trotz der Angriffe, denen ein Anaxagoras, Protagoras und Sokrates ausgesetzt waren (Aristoteles gehört kaum hierher), doch im ganzen und großen keine Hindernisse in den Weg, welche sich mit denen irgend vergleichen ließen, mit denen das Denken in den orientalischen Reichen und im Mittelalter zu kämpfen hatte. Die gleiche Freiheit beherrscht ferner das sittliche Leben der Einzelnen und des Gemeinwesens. In der Mehrzahl der griechischen Städte wurden die alten Aristokratien, meist nach einer länger oder kürzer andauernden, für die allgemeine Bildung im ganzen sehr ersprießlichen Herrschaft von „Tyrannen", durch demokratischere Einrichtungen verdrängt oder beschränkt; und gerade in den Teilen des hellenischen Volkes, die für seine Wissenschaft am meisten getan haben, in den ionischen und italisch-sizilischen Städten und Athen, kam das bürgerliche Leben zur freiesten Entwicklung. Nicht minder wichtig war aber für die Entstehung und Gestaltung der griechischen Wissenschaft jene Achtung vor Sitte und Gesetz, jene Unterordnung der Einzelnen unter das Ganze, ohne welche die republikanischen Verfassungen der hellenischen Städte nicht hätten bestehen können. Aus der Freiheit, mit der man sich in allen Lebensverhältnissen bewegte, schöpfte das wissenschaftliche Denken die Unabhängigkeit und Kühnheit, die wir schon an den ältesten griechischen Philosophen bewundern; der Sinn für Ordnung und Gesetz, welcher sich in den praktischen Lebensverhältnissen ausgebildet hatte, verlangte auch für die theoretische Weltansicht, daß das Einzelne zu einem Ganzen zusammengefaßt und von den Gesetzen dieses Ganzen abhängig gemacht werde. Wie wesentlich ohnedies die formelle Übung des Denkens und der Rede durch die lebhafte Bewegung und die mannigfaltigen Anforderungen des bürgerlichen Lebens gefördert werden mußte, und wieviel dieser Fortschritt auch für die wissenschaftliche Tätigkeit zu bedeuten hatte, liegt am Tage. Einen ähnlichen Dienst leistete dieser aber auch die Poesie, welche als epische, lyrische und didaktische in den

vier Jahrhunderten, die der ersten Entstehung einer griechischen Philosophie vorangingen, eine so reiche Entwicklung durchlief: sie faßte die theologischen, kosmologischen und ethischen Anschauungen der griechischen Stämme in Schilderungen und Aussprüchen zusammen, die der Mitwelt und der Nachwelt als der Ausdruck allgemein anerkannter Wahrheit galten, und sie bezeichnete dadurch der beginnenden Philosophie die Voraussetzungen, an die sie in Zustimmung oder Widerspruch anzuknüpfen hatte. Von den wissenschaftlichen Bestrebungen, die neben der philosophischen Welterklärung hergehen, sind für diese in der älteren Zeit einesteils die eng mit ihr verknüpften mathematischen und astronomischen Studien, andererseits die von denkenden Ärzten gemachten anatomischen und physiologischen Beobachtungen am wichtigsten geworden.

§ 7. Die Entwicklung des griechischen Denkens bis zum 6. Jahrhundert.

Überblicken wir nun den Stand, den das Denken der Griechen bis ins 6. Jahrhundert in den angegebenen Beziehungen erreicht hatte, so bewegen sich zunächst die theologischen Vorstellungen zwar im allgemeinen, wie natürlich, auf dem Boden der überlieferten homerischen und hesiodischen Mythologie; aber doch lassen sich bei den Dichtern des 7. und 6. Jahrhunderts die Spuren einer allmählichen Läuterung der Gottesidee wahrnehmen, indem Zeus als der einheitliche Vertreter und Hüter der sittlichen Weltordnung aus der Vielheit der Götter stärker hervorzutreten beginnt, und einerseits (Solon Fr. 12, 17 f. ed. Hiller) der Unterschied der göttlichen Gerechtigkeit von der menschlichen beachtet wird, andererseits aber auch (Theognis, um 540, V. 373 ff.) Zweifel an jener laut werden, die zur kritischen Besinnung über die überlieferten Vorstellungen führen konnten. Aber entschiedener und nachhaltiger betätigt sich das Bedürfnis, würdigere Vorstellungen über die Gottheit zu gewinnen, doch erst bei den Dichtern des 5. Jahrhunderts,

als die Philosophie ihre Angriffe auf den volkstümlichen Götterglauben bereits eröffnet hatte. — Für die kosmologischen Annahmen bildet die Grundlage Hesiods Theogonie, von der sich auch die spärlichen Überreste einiger anderen Darstellungen (Akusilaos, der angebliche Epimenides u. a.) und der ältesten, von Platon, Aristoteles und Eudemos benutzten, von Aristoteles Onomakritos (um 520) zugeschriebenen orphischen Theogonie nicht weit entfernen; während die uns bekanntere, jenen aber und selbst Chrysippos noch unbekannte, sogen. rhapsodische Theogonie und ihre Ableger mit ihrem theologischen Synkretismus und Pantheismus und ihrer stoisierenden Allegorik sicher erst der nacharistotelischen Zeit (jene vermutlich dem Ausgang des 3. Jahrhunderts) angehören. Indessen sind es doch nur sehr einfache Wahrnehmungen und Reflexionen, welche in diesen alten Kosmogonien zu einem Bild der Weltentstehung verarbeitet werden, und an die Frage nach den natürlichen Ursachen der Dinge wird noch nicht gedacht. Etwas näher kommt dieser Frage Pherekydes aus Syros (um 540), der aber vielleicht bereits den Einfluß Anaximanders erfahren hat. Wenn er Zeus, Chronos und Chthon als das Erste und Ewige bezeichnete, die Erde von Zeus mit ihrem bunten Gewande bekleidet werden ließ und mit einer Überwindung des Ophioneus durch Chronos und die Götter erzählte, so scheint dieser Darstellung der Gedanke zugrunde zu liegen, daß die Weltbildung eine Folge von der Einwirkung des Himmlischen auf das Irdische sei, und daß bei ihr die ungeordneten Naturgewalten nur allmählich haben gebändigt werden können. Aber die mythische Darstellungsform verbirgt die Gedanken unter rätselhaften Symbolen, und was aus seinen natürlichen Gründen erklärt werden sollte, erscheint noch durchaus als eine unverstandene Wirkung der Götter.

Auf den Willen der Götter wurden bei den Griechen, wie überall, auch die allgemein anerkannten sittlichen Gebote zurückgeführt und ihre Unverletzlichkeit mit dem Glauben an die vergeltende Gerechtigkeit der Götter begründet. Dieser

Glaube gewann in hohem Grade an Kraft, seit die Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode in seinen Dienst traten, und das schattenhafte Dasein im Hades, über welches der Unsterblichkeitsglaube des homerischen Zeitalters nicht hinauskam, durch die Lehre von einer jenseitigen Vergeltung mit einem lebensvolleren Inhalt erfüllt wurde. Aber wenn auch diese Wendung mit der zunehmenden Ausbreitung des Mysterienwesens schon seit dem 8. und 7. Jahrhundert sich allmählich vollzog, und wenn namentlich die orphisch-dionysischen Mysterien durch das Dogma von der Seelenwanderung zu ihrer Herbeiführung beitrugen, so scheint es doch, daß die herrschende Denkweise bis gegen das Ende des 6. Jahrhunderts von dem Glauben an das Jenseits nicht tiefer berührt wurde, und daß er selbst zunächst nur ein Mittel war, die Weihen durch Furcht und Hoffnung zu empfehlen; erst unter dem Einfluß des Pythagoreismus scheint jener Glaube allgemeiner verbreitet und in reiner sittlicher Tendenz verwertet worden zu sein. — Dieser religiösen Behandlung der sittlichen Fragen geht aber, wie dies bei einem so aufgeweckten und lebensgewandten Volke nicht anders sein konnte, auch die Ausbildung der verstandesmäßigen moralischen Reflexion zur Seite. Ihre Spuren lassen sich von den homerischen Charakterbildern und Sittensprüchen und den Lebensregeln Hesiods durch die Bruchstücke der jüngeren Dichter verfolgen; am entschiedensten treten sie bei den Gnomikern des 6. Jahrhunderts, einem Solon, Phokylides und Theognis, hervor. Auf ihre Entwicklung in dieser Zeit weist auch der Umstand, daß ihr die meisten von den Männern angehören, die den sogen. sieben Weisen beigezählt werden. Im übrigen ist in der Sage von den sieben Weisen (die vielleicht ursprünglich aus schriftstellerischer Erfindung hervorging; uns begegnet sie zuerst, aber schon als allgemein anerkannt, bei Platon Prot. 343 A) alles ungeschichtlich: nicht bloß, was von ihrem Dreifuß, ihren Sinnsprüchen, ihren Zusammenkünften, ihren Briefen berichtet wird, sondern auch die Annahme, daß gerade sieben Männer von ihren Zeitgenossen als die weisesten anerkannt worden seien. Auch ihre

Namen werden sehr verschieden angegeben: wir kennen deren 22 aus weit auseinanderliegenden Zeiten; in allen Aufzählungen finden sich von ihnen nur vier: Thales, Bias, Pittakos, Solon; neben diesen am häufigsten Kleobulos, Myson, Chilon, Periander, Anacharsis. Auf den Zusammenhang dieser Lebensweisheit mit den Anfängen der griechischen Wissenschaft weist der Zug, daß an der Spitze der Sieben der gleiche Mann steht, welcher die Reihe der griechichen Physiker eröffnet.

§ 8. Charakter und Entwicklungsgang der griechischen Philosophie.

Als ein Erzeugnis des hellenischen Geistes trägt die griechische Philosophie seine charakteristischen Züge; sie begleitet seine Entwicklung mit der ihrigen, greift mit zunehmender Bedeutung in sie ein und wird in dem Leben des griechischen Volkes seit dem Untergang seiner politischen Unabhängigkeit die führende Macht. Im praktischen Leben erstarkt, wendet sich das Denken beim Erwachen des wissenschaftlichen Bedürfnisses zunächst der Betrachtung der Welt zu, als deren Teil der Grieche sich fühlt, in der er die ursprünglichste Offenbarung der göttlichen Mächte zu verehren schon durch seine Religion gewöhnt ist; und es tut dies mit jenem unbefangenen Selbstvertrauen, welches der beginnenden, mit den Schwierigkeiten, die sie erwarten, noch unbekannten, durch keine Täuschungen entmutigenden Forschung so natürlich ist, und welches einem Volke besonders nahe lag, das sich in der Welt so heimisch und so wohl fühlte und selbst mit seinen Göttern im großen und ganzen auf einem so vertrauten Fuße stand wie das hellenische. So ist denn die griechische Philosophie in ihrer ersten Periode, was ihren Gegenstand betrifft, Naturphilosophie; denn ihr wesentliches Interesse gilt der Frage nach der Entstehung und den Gründen des Weltganzen, die nach der Natur und der Aufgabe des Menschen wird nur vereinzelt und mehr in populärer als in wissenschaftlicher Form berührt. Sie ist ferner, ihrem Verfahren nach betrachtet, Dogmatismus, d. h. sie sucht

eine Ansicht von der objektiven Welt zu gewinnen, ehe sie sich über die Aufgabe und die Bedingungen des wissenschaftlichen Erkennens Rechenschaft abgelegt hat. Sie ist endlich in ihren Ergebnissen realistisch, ja in gewissem Sinne, wenn auch nur unbewußt, materialistisch, und erst gegen das Ende dieser Periode wird durch Anaxagoras der Unterschied des Geistigen und Körperlichen zum Bewußtsein gebracht. Bereits beginnt aber auch das Interesse, im Zusammenhang mit der Veränderung, welche seit den Perserkriegen in den Zuständen und Bedürfnissen des griechischen Volkes vor sich gegangen war, von dieser ganzen naturphilosophischen Forschung sich abzuwenden; die Sophisten zerstören durch Skepsis und Eristik den Glauben an die Erkennbarkeit der Objekte und verlangen statt dessen ein praktisch nutzbares, den Zwecken des Subjektes dienendes Wissen; aber erst Sokrates ist es, der nicht bloß für diese praktische Philosophie, sondern für die Philosophie überhaupt einen neuen Grund legt.

Durch Sokrates, Platon und Aristoteles wird die griechische Philosophie auf ihren wissenschaftlichen Höhepunkt gebracht. Die Besinnung über die Aufgabe und die Bedingungen des Wissens führt zur Ausbildung der Logik; die Physik wird einerseits durch die Ethik, andererseits durch die Metaphysik (Platons „Dialektik", Aristoteles' „erste Philosophie") ergänzt; die Bildung, Zergliederung und Verknüpfung der Begriffe bildet den festen Kern des wissenschaftlichen Verfahrens; das unsinnliche Wesen der Dinge, welches der Gegenstand des begrifflichen Denkens ist, ihre Idee oder Form, tritt ihrer Erscheinung als eine höhere Wirklichkeit gegenüber, der Geist unterscheidet sich als denkendes Wesen von seinem Leibe; und wie es der Mensch als seine Aufgabe erkennt, diesen höheren Teil seiner selbst auszubilden und die niedrigeren durch ihn zu beherrschen, so geht auch die schöpferische Tätigkeit der Natur darauf aus, die Form als den Zweck ihrer Gebilde in dem Stoffe zur Erscheinung zu bringen. Soweit aber damit nicht allein über die bisherige Philosophie, sondern über den bisherigen Standpunkt der hellenischen

Weltanschauung überhaupt hinausgegangen, so unverkennbar jene Harmonie des Inneren und des Äußeren, jene unbefangene Einheit des Geistes mit der Natur durchbrochen wird, welche die ursprüngliche Voraussetzung für die klassische Schönheit des hellenischen Lebens bildete, so war doch teils diese Wendung selbst in der Entwicklung des griechischen Volkes vorbereitet, teils verleugnen sich auch in ihr die Züge nicht, welche die alte Philosophie von der neueren unterscheiden. In der Begriffsphilosophie des Sokrates und seiner Nachfolger vollzieht sich ein ähnlicher Fortschritt auf dem wissenschaftlichen Gebiete wie in der bildenden Kunst und der Poesie des 5. Jahrhunderts auf dem künstlerischen: aus der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen werden die gemeinsamen Züge, die unveränderlichen Formen der Dinge als das Wesentliche herausgehoben, und der eigentliche Gegenstand sowohl der künstlerischen Darstellung als der wissenschaftlichen Erkenntnis wird in ihnen gesehen: die Wissenschaft und die Kunst begegnen sich in der Richtung auf das Ideale. Und dieser Idealismus trägt selbst bei einem Platon nicht den modernen, subjektiven Charakter: die Formen der Dinge sind nicht Erzeugnisse des Denkens, weder des göttlichen noch des menschlichen, sondern sie stehen als ihre Urbilder dem Geiste, der sie anschaut, in plastischer Objektivität gegenüber. Soweit ferner schon die sokratische, noch mehr die platonische Ethik den altgriechischen Standpunkt überschreitet, so entschieden bleibt sie doch sowohl dem ästhetischen als dem politischen Charakter der griechischen Sittlichkeit treu; und wenn Aristoteles mit Platon durch seine Bevorzugung der wissenschaftlichen Tätigkeit über diese hinausgeht, ist doch seine Tugendlehre echt griechisch, und auch er hält an der Verbindung der Ethik mit der Politik, an der vornehmen Verachtung der materiellen, auf den Erwerb gerichteten Arbeit und an jenem Gegensatze der Hellenen und Barbaren fest, dessen stärkster Ausdruck seine Verteidigung der Sklaverei ist. Der schärfere Begriff der Persönlichkeit fehlt Platon und Aristoteles, und ihre Rechte werden von ihnen, namentlich von

Platon, nur unvollständig anerkannt. Der Naturforschung wendet nicht bloß Aristoteles wieder das lebhafteste Interesse zu, sondern auch einen Platon hindert sein Idealismus nicht an einer hohen Bewunderung für die Schönheit und Göttlichkeit der sichtbaren Welt, und mit ihm trifft sein Schüler in der Überzeugung von der Zwecktätigkeit der Natur, in jener ästhetischen Naturbetrachtung und Naturverehrung zusammen, welche uns die Nachwirkung der Anschauungen noch deutlich erkennen läßt, deren ältestes Erzeugnis die griechische Naturreligion ist.

Eine eingreifende Änderung vollzog sich nun allerdings in der Philosophie wie in der gesamten Denkweise des griechischen Volkes seit dem Ende des 4. Jahrhunderts unter dem Einfluß der Zustände, welche durch Alexanders Eroberungen geschaffen worden waren. Der Sinn für Naturforschung und für rein theoretische Forschung überhaupt ist unverkennbar im Rückgang begriffen; der akademischen und peripatetischen Schule treten in den Stoikern und Epikureern Philosophen zur Seite und drängen sie bald entschieden zurück, welche den Schwerpunkt ihrer Forschung in die Ethik verlegen, dagegen in der Physik sich an vorsokratische Systeme anlehnen und auch aus diesen vorzugsweise nur die Elemente sich aneignen und weiterbilden, welche auf die sittliche und religiöse Weltansicht Einfluß haben. Die Ethik selbst trägt bei Stoikern und Epikureern teils den Charakter des Individualismus, teils den eines abstrakten Kosmopolitismus: soweit sie im übrigen auseinandergehen, verlangen doch beide Erhebung über die Schranken der Nationalität, Unabhängigkeit von allem Äußeren, Befriedigung des Weisen in seinem inneren Leben. Und hierin stimmen auch die gleichzeitigen Skeptiker mit ihnen überein, nur daß sie das gleiche praktische Ziel auf einem anderen Wege, durch den gänzlichen Verzicht aufs Wissen, zu erreichen suchen. Aus dem Verkehr dieser Schulen miteinander und mit den älteren geht unter der Einwirkung der neuakademischen Skepsis und zugleich im Gegensatz gegen sie seit der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts jener Eklektizis-

mus hervor, der sich der akademischen Schule am entschiedensten bemächtigt, aber auch in der stoischen und peripatetischen Eingang findet, während in der des Änesidemos die Skepsis einen neuen Mittelpunkt gewinnt, und bei den Neupythagoreern und den mit ihnen verbündeten Platonikern die eklektischen Neigungen der Zeit mit den skeptischen zur Erzeugung einer halborientalischen, teils auf dem Boden des griechischen, teils auf dem des jüdischen Hellenismus sich entwickelnden Offenbarungsphilosophie zusammenwirken. In den ersten Jahrhunderten nach Christus verbreitet sich diese Denkweise immer mehr, und seit der Mitte des dritten wird sie durch Plotin im Neuplatonismus zu einem umfassenden System ausgebildet, das alle anderen teils verdrängt, teils in sich aufnimmt. Mit der Auflösung der neuplatonischen Schule im 6. Jahrhundert verschwindet die griechische Philosophie als selbständige Erscheinung vom Schauplatz der Geschichte und lebt nur noch, mit fremdartigen Elementen versetzt und in den Dienst neuer Bildungsformen gezogen, in der mittelalterlichen und der neueren Wissenschaft fort.

Es läßt sich nicht verkennen, daß diese Entwicklung das griechische Denken von seinen ursprünglichen Ausgangspunkten immer weiter abführte. Aber doch zeigen uns tiefeingreifende Züge, daß wir uns mit ihr noch immer auf griechischem Boden befinden. So schroff auch der Gegensatz ist, in welchen die stoische Ethik Vernunft und Sinnlichkeit setzt, so bleibt doch das naturgemäße Leben ihr Wahlspruch; in der Physik kehrt die Stoa von dem platonisch-aristotelischen Dualismus zu dem heraklitischen Hylozoismus zurück, durch ihre teleologische Weltbetrachtung nähert sie sich den Anthropomorphismen der Volksreligion, und in ihrer Theologie macht sie sich die Verteidigung derselben Vorstellungen zur Pflicht, mit denen die Wissenschaft in Wahrheit schon längst gebrochen hatte. Epikur seinerseits tritt mit seiner mechanischen Physik in den ausgesprochensten Gegensatz zu dem Volksglauben wie zu der teleologischen Naturerklärung; aber sein ästhetisches Bedürfnis führt ihn zu einer neuen, wenn auch noch so

dürftigen Götterlehre, und wenn seine Ethik das politische Element der altgriechischen noch viel vollständiger ausscheidet als die stoische, so steht dafür jene Harmonie des sinnlichen und des geistigen Lebens, die sein praktisches Ideal ist, der ursprünglich hellenischen Auffassung um ebensoviel näher. Auch die skeptischen Schulen entfernen sich aber von dieser in ihren praktischen Grundsätzen nicht allzu weit; während sie andererseits die Unmöglichkeit des Wissens als ein natürliches Verhängnis mit einer Ruhe hinnehmen, welche der christlichen Zeit nicht mehr so leicht möglich ist. Aber auch die Erscheinung, welche den Übergang der griechischen Welt in die christliche am lautesten ankündigt, die neupythagoreische und neuplatonische Spekulation, läßt doch ihren Zusammenhang mit der antiken Anschauungsweise noch deutlich erkennen. So tief sie die sichtbare Welt unter die unsichtbare stellt, so gilt ihr doch auch jene immer noch für erfüllt von göttlichen Kräften, für eine in ihrer Art vollkommene Erscheinung der höheren; die Schönheit der Welt wird gegen die Naturverachtung der Christen, ihre Ewigkeit gegen die Annahme einer Weltschöpfung verteidigt; und jene Ordnungen von übermenschlichen Wesen, in denen die göttlichen Kräfte zur Welt herabsteigen, mit deren Beistand die Menschen sich zur Gottheit erheben sollen, sind das metaphysische Gegenbild des volkstümlichen Polytheismus, dessen letzte Vorkämpfer diese Philosophen gewesen sind.

Erste Periode.

Die vorsokratische Philosophie.

§ 9. Ihr Entwicklungsgang.

Den ersten Versuch einer wissenschaftlichen Welterklärung machte unter den Griechen der Milesier Thales, an den seine Landsleute Anaximander und Anaximenes, später Diogenes der Apolloniate und andere Vertreter der altionischen Schule sich anschlossen. Durch die Ionier Pythagoras und Xenophanes wurden diese Bestrebungen nach Unteritalien verpflanzt und mit so eigenartiger Forschung weitergeführt, daß von jedem der beiden eine neue Schule ausging. Diese drei ältesten, ihrer Entstehung nach noch dem 6. Jahrhundert v. Chr. angehörigen Schulen treffen nun darin zusammen, daß sie bei den Gründen der Dinge, welche die Wissenschaft aufzeigen soll, zunächst an ihre substantiellen Gründe, d. h. an dasjenige denken, aus dem sie entstanden sind und ihrem Wesen nach fortwährend bestehen, daß sie dagegen die Aufgabe noch nicht ausdrücklich ins Auge fassen, das Entstehen, das Vergehen und die Veränderung als solche zu erklären; dazu hat vielmehr erst Parmenides dadurch den Anstoß gegeben, daß er ihre Möglichkeit bestritt. In diesen Sinne fragen die altionischen Philosophen nach dem Stoff, aus dem die Welt gebildet wurde, und nach der Art, wie sie aus ihm entstanden sei. Die Pythagoreer suchen das Wesen, aus dem die Dinge bestehen, in der Zahl, deren Bestand und Beschaffenheit sie von der festen, nach Zahlen bestimmbaren Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen herleiten. Die eleatische Philosophie, von

der Einheit der Welt ausgehend, erkennt in Parmenides ihr Wesen in dem Schein als solchem; und indem sie nun aus dem Begriff des Seienden alles Nichtsein unbedingt ausschließt, erklärt sie die Vielheit der Dinge und die Bewegung für undenkbar.

Eine neue Wendung der naturphilosophischen Forschung beginnt mit Heraklit[1]). Indem er es aussprach, daß es in dem unablässigen Wechsel der Stoffe und der Stoffverbindungen überhaupt nichts Bleibendes gebe als das Gesetz dieses Wechsels, stellte er seinen Nachfolgern die Aufgabe, diese Erscheinung selbst zu erklären, den Grund der Veränderung und Bewegung anzugeben. Empedokles, Leukippos und Anaxagoras versuchten dies in der Art, daß sie alles Werden und alle Veränderung auf die Verbindung und Trennung ungewordener, unvergänglicher und an sich selbst unveränderlicher Stoffe zurückführten, daß sie also das Werden selbst von einem ursprünglichen Sein herleiteten, welches sich zwar durch seine Vielheit und Geteiltheit von dem Seienden des Parmenides unterscheidet, im übrigen aber dessen wesentliche Eigenschaften teilt. Als den ersten Urheber dieses Gedankens haben wir wahrscheinlich Leukippos zu betrachten. Jene Urstoffe denkt sich Empedokles qualitativ verschieden, der Zahl nach begrenzt, ins unendliche teilbar; Leukippos qualitativ gleichartig, der Zahl nach unbegrenzt, unteilbar; Anaxagoras qualitativ verschieden, der Zahl nach unbegrenzt, ins unendliche teilbar. Um die Bewegung zu erklären, auf der alle Verbindung und Trennung der Stoffe beruht, fügt Empedokles den Elementen die bewegenden Kräfte in mythischer Gestalt bei; Leukippos und Demokrit versetzen die Atome in den leeren Raum, in dem sie sich von Urbeginn an bewegen; Anaxagoras endlich nimmt seine Zuflucht zu dem weltbildenden Geiste.

Hiermit ist der bisherige Standpunkt der Physik in Wahrheit überschritten; grundsätzlich aufgegeben wird er von der

---

[1]) Über das zeitliche Verhältnis zwischen Heraklit und Parmenides siehe jetzt S. 57 Anm. 1.

Sophistik. Sie bestreitet jede Möglichkeit des Wissens (Protagoras und Gorgias), beschränkt die Philosophie auf die Fragen des praktischen Lebens, entzieht aber auch diesem selbst jede allgemeingültige Norm, und sie arbeitet dadurch der sokratischen Reform der Philosophie teils unmittelbar in die Hände, teils macht sie mittelbar, durch die Einseitigkeit und Bedenklichkeit ihrer eigenen Ergebnisse, eine solche Reform zum Bedürfnis.

I. Die drei ältesten Schulen.

A. Die alten Ionier.

§ 10. Thales.

Thales war ein Bürger von Milet, der von böotischen Kadmeern abstammte, ein Zeitgenosse des Solon und Krösos. Seine Geburt wurde von Apollodor nach Diog. I, 37 auf Ol. 35, 1, 640/39 v. Chr. (wahrscheinlich aber erst Ol. 39, 1, 624/3 v. Chr.), sein Tod Ol. 58, 3 (546/5 v. Chr.) angesetzt; wobei für die Berechnung des ersteren die Sonnenfinsternis des Jahres 585 (s. u.) maßgebend gewesen zu sein scheint. Seine Stellung an der Spitze der sieben Weisen (s. S. 26) und die Berichte bei Herod. I, 75. 170 und Diog. I, 25 zeugen für das Ansehen, in dem er wegen seiner praktischen Klugheit und staatsmännischen Einsicht stand. Zugleich wird aber das mathematische und astronomische Wissen gerühmt, das er sich (nach Eudemos) — vielleicht auf Handelsreisen — in Phönizien und Ägypten erworben und nach Griechenland verpflanzt habe: von den Beweisen dieses Wissens, die ihm zugeschrieben werden, ist der berühmteste, daß er die Sonnenfinsternis, welche 585 v. Chr. den 28. Mai (nach julianischem Kalender) stattfand, für das Jahr ihres Eintretens vorhergesagt haben soll (Herod. I, 74 u. a.). Mit diesen mathematischen Studien und dem durch sie geweckten wissenschaftlichen Sinn stand es nun wohl in Verbindung, wenn er auch die Frage nach den letzten Gründen der Dinge in anderer als mythologischer

Form zu beantworten übernahm; und andererseits entspricht es dem elementaren Charakter jener ältesten griechischen Mathematik, daß seine Physik nicht über einen ersten Anfang hinauskam. Er erklärte nämlich das Wasser für den Stoff, aus dem alles entstanden sei und bestehe; wie er denn auch sagte, die Erde schwimme wie ein Holz auf dem Wasser, und daraus ihr Beharren im Mittelpunkte der Welt erklärte. Über die Gründe dieser Annahme spricht schon ARISTOTELES [1]) nur nach eigener Vermutung, denn eine Schrift des Thales lag ihm nicht vor, und es gab eine solche ohne Zweifel überhaupt nicht; die, welche von Späteren erwähnt werden, sind samt den Lehren, die sie daraus mitteilen, für untergeschoben zu halten. Über die Art, wie die Dinge aus dem Wasser entstehen, hatte sich Thales, wie es scheint, nicht näher erklärt: er dachte sich wohl mit dem Stoffe die wirkende Kraft unmittelbar verknüpft und diese selbst im Geiste der alten Naturreligion als etwas der menschlichen Seele Analoges; wie dies auch die Aussprüche (ARIST. De an. I, 5. 411 a 7, 405 a 19) andeuten, daß alles von Göttern erfüllt sei, und daß der Magnet eine Seele (d. h. Leben) habe, da er das Eisen anziehe. Er faßte demnach den Stoff als belebt und beseelt auf, eine Anschauung, die auch bei seinen Nachfolgern wiederkehrt, und die man zutreffend als Hylozoismus oder auch als Hylopsychismus (Döring) bezeichnet hat. Daß er dagegen die weltbildende Kraft ausdrücklich als Gottheit oder Geist oder Weltseele vom Stoff unterschied, läßt sich nicht annehmen. Wie dürftig aber dieser erste Anfang einer physikalischen Theorie uns erscheinen mag, so wichtig war es doch, daß mit einer solchen Theorie überhaupt ein Anfang gemacht war. Einen erheblichen Fortschritt finden wir schon bei Anaximander.

---

[1]) Metaph. 1, 3. 983 b 22; bestimmter drückt sich THEOPHRAST bei SIMPL. Phys. 23, 21 (DIELS Doxogr. 475) aus; vgl. jedoch S. 40, 1.

§ 11. Anaximander.

Dieser bedeutende und einflußreiche Denker war ein Mitbürger des Thales, dem dessen Ansichten auch dann nicht unbekannt geblieben sein können, wenn er sie nicht durch förmlichen Unterricht fortpflanzte. 610/9 v. Chr. geboren, starb er bald nach 547/6 (DIOG. II, 2). Durch astronomische und geographische Kenntnisse in seiner Zeit hervorragend, nahm er auch die von Thales angeregten kosmologischen Untersuchungen mit selbständiger Forschung auf; seine Ergebnisse legte er, der älteste griechische Prosaiker und der erste philosophische Schriftsteller, in einer eigenen, frühe verlorenen Schrift nieder. Als den Anfang (*ἀρχή*) von allem bezeichnete er das Unbegrenzte (*ἄπειρον*), d. h. die unendliche Masse des Stoffes, aus der alle Dinge entstanden sind, und in die sie durch ihren Untergang zurückkehren, um „einander Buße und Strafe zu zahlen für ihre Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit“ [1]). Bei diesem Urstoff dachte er aber weder an eines von den späteren vier Elementen noch an einen Stoff, der zwischen Luft und Feuer oder Luft und Wasser in der Mitte stehe [2]), noch endlich an ein solches Gemenge der besonderen Stoffe, in dem diese als bestimmte und qualitativ verschiedene enthalten gewesen wären [3]). Es ergibt sich vielmehr nicht allein aus THEOPHRASTS bestimmter Angabe

---

[1]) SIMPL. Phys. 24, 18 (DIELS Doxogr. 476). Vgl. Phil. d. Gr. I, 229, 2.

[2]) Zwei von Aristoteles ohne Nennung ihrer Urheber erwähnte, von mehreren seiner Kommentatoren, zum Teil im Widerspruch mit ihren eigenen sonstigen Angaben, Anaximander beigelegte Annahmen. Die zweite schreibt ihm mit andern LÜTZE Über das *ἄπειρον* A.s (Leipzig 1878) zu, beide zugleich NEUHÄUSER Anaximander Miles. (1883) S. 44—273. — Neuerdings hat HEIDEL Arch. f. G. d. Phil. XIX 333 ff. nachzuweisen versucht, daß Anaximander und mit ihm sämtliche Vorsokratiker überhaupt keine qualitative Veränderung (*ἀλλοίωσις* im Sinne des Aristoteles), sondern nur eine quantitative angenommen haben.

[3]) Über diese von RITTER I, 201 ff. 283 ff. seiner Einteilung der ionischen Philosophen in Mechaniker und Dynamiker zugrunde gelegte und immer noch von einzelnen geteilte Annahme s. Phil. d. Gr. I[5], 201 ff.

(b. SIMPL. Phys. 27, 17 ff. 154, 14 ff. [DIELS Doxogr. 479]), sondern auch aus aristotelischen Aussagen [1]), daß Anaximander sein Unbegrenztes von allen bestimmten Stoffen entweder ausdrücklich unterschieden oder, was wahrscheinlicher ist, daß er sich über seine nähere Beschaffenheit gar nicht erklärt hatte, aber mit ihm eben nur denjenigen Stoff bezeichnen wollte, welcher noch keine von den unterscheidenden Eigenschaften der besonderen Stoffe besitze. So wurde ihm sein als räumlich unbegrenzt (infinitum) aufgefaßtes *ἄπειρον* zugleich auch zu einem in sich selbst, seiner Beschaffenheit nach Unbestimmten (indefinitum, *ἀόριστον*). Für die Unbegrenztheit dieses Urstoffes machte Anaximander, freilich mit Unrecht, geltend, daß er sich sonst in der Erzeugung der Dinge erschöpfen würde [2]). Als der Urstoff ist das Unbegrenzte ungeworden und unvergänglich, und ebenso ewig ist seine Bewegung. Eine Folge der letzteren ist die „Ausscheidung“ (*ἐκκρίνεσθαι*) bestimmter Stoffe. Zunächst trennten sich das Warme und das Kalte, aus beiden entstand das Feuchte; aus diesem sonderten sich die Erde, die Luft und der Feuerkreis ab, welcher diese als kugelförmige Schale umgab. Indem der letztere zersprang, bildeten sich radförmige, mit Feuer gefüllte, mit Öffnungen versehene Hülsen, welche, durch Luftströmungen bewegt, sich um die Erde in geneigt horizontaler Richtung drehen; das Feuer, das diese während ihrer Drehung aus ihren Öffnungen ausströmen, und das durch die Ausdünstungen der Erde sich fortwährend erneuert, gibt die Erscheinung der durch den Himmelsraum ziehenden Gewitter; — eine Vorstellung, die sich für uns zwar fremdartig genug ausnimmt, die aber in Wahrheit der erste uns bekannte Versuch ist, die regelmäßige Bewegung der Gestirne in der Weise der späteren Sphärentheorie

---

[1]) Phys. I, 187a 20, III, 5. 204b 22 ff. De coelo III, 5. 303b 13 ff. Vgl. Phil. d. Gr. I⁵, 213 f.

[2]) ARIST. Phys. III, 4. 203b 18. c. 8. 208a 8 vgl. m. Aët. I 3, 3 (Doxogr. 277) u. a.; s. Phil. d. Gr. I⁵, 198.

mechanisch zu erklären[1]). Die Erde hat die Gestalt einer Walze; durch ihren gleichmäßigen Abstand von den Grenzen der Welt (die somit als Kugel gedacht zu sein scheint) erhält sie sich in Ruhe. Anfangs in flüssigem Zustand, ließ sie bei ihrer allmählichen Austrocknung die lebendigen Wesen aus sich hervorgehen[2]); die Menschen zuerst, in fischartige Umhüllungen eingeschlossen, im Wasser, das sie erst dann verließen, als sie so weit herangewachsen waren, daß sie sich auf dem Lande fortbringen konnten. Daß schon Anaximander, den Voraussetzungen seiner Kosmologie entsprechend, einen periodischen Wechsel von Weltbildung und Weltzerstörung, und infolge davon eine anfangs- und endlose Reihe aufeinanderfolgender Welten angenommen habe, wird von einer glaubwürdigen, auf Theophrast zurückzuführenden Überlieferung behauptet und von SCHLEIERMACHER[3]) mit Unrecht bezweifelt. Unwahrscheinlich dagegen ist, daß er auch ein Nebeneinander zahlloser Weltsysteme im unendlichen Raume gelehrt hat.

§ 12. Anaximenes.

Anaximenes, gleichfalls ein Milesier, wird von Späteren der Schüler Anaximanders genannt, dessen Einfluß sich bei ihm deutlich verrät. Seine Lebenszeit[4]) ist nach Apollodor zwischen 585/4 und 528/4 v. Chr. zu setzen. Von einer Schrift in ionischer Prosa hat sich nur ein kleines Bruchstück erhalten.

In seiner physikalischen Theorie weicht Anaximenes darin von Anaximander ab, daß er als das Erste nicht mit jenem

---

[1]) A.s Annahmen über Größe und Entfernung der Gestirne bespricht DIELS Arch. f. Gesch. d. Phil. X, 228 ff.

[2]) Nach Aët. V 19, 4 (Doxogr. 430) sollen die ersten Tiere im Feuchten entstanden und mit stacheligen Rinden umhüllt gewesen sein, die sie bei ihrem Übergange zum Lande abgeworfen hätten.

[3]) Über Anaximandros. Werke, 3. Abt. II, 195 ff.

[4]) Auf Grund der von Diels berichtigten Angabe HIPPOLYT. Refut. hær. I, 7, daß seine ἀκμή (= dem 40. Lebensjahr) Ol. 58, 3 (546/5 v. Chr.) falle, und unter der Voraussetzung, daß bei DIOG. II, 3 die Data verwechselt seien und das γεγένηται die ἀκμή bezeichne.

den unendlichen Stoff ohne nähere Bestimmung, sondern mit Thales einen qualitativ bestimmten Stoff setzt; aber er schließt sich dadurch wieder an ihn an, daß er hierfür einen solchen Stoff wählt, dem die wesentlichen Eigenschaften des anaximandrischen Urwesens, die Unbegrenztheit und die unaufhörliche Bewegung, gleichfalls zuzukommen schienen. Dieses beides findet sich aber bei der Luft. Sie breitet sich nicht bloß ins Grenzenlose aus, sondern sie ist auch in beständiger Bewegung und Veränderung begriffen und erweist sich (nach der altertümlichen Vorstellung, für welche die Seele mit der Lebensluft zusammenfällt) als der Grund alles Lebens und aller Bewegung in den lebenden Wesen. „Wie die Luft als unsere Seele uns zusammenhält, so umfaßt auch die ganze Welt der wehende Hauch (*πνεῦμα*) und die Luft“ (Anax. b. Aët. I 3, 4 [Doxogr. 278]). Durch ihre anfangs- und endlose Bewegung erleidet die Luft eine Veränderung, welche näher zwiefacher Art ist: Verdünnung (*μάνωσις*, *ἀραίωσις*) oder Lockerung („*χαλαρόν*“) und Verdichtung (*πύκνωσις*) oder Zusammenziehung (*συστέλλεσθαι*). Jene ist zugleich Erwärmung, diese Erkältung. Durch Verdünnung wird die Luft zu Feuer, durch Verdichtung zu Wind, weiter zu Wolken, Wasser, Erde, Steinen; was sich Anaximenes zunächst wohl von den atmosphärischen Vorgängen und Niederschlägen abstrahiert hat. Bei der Weltentstehung bildete sich zuerst die Erde, welche nach Anaximenes flach ist wie eine Tischplatte und deshalb von der Luft getragen wird; die von ihr aufsteigenden Dünste verdünnten sich zu Feuer; Teile dieses, von der Luft zusammengedrückt, sind die Gestirne; von ähnlicher Gestalt wie die Erde umkreisen sie diese auf der Luft schwebend (falls dies nicht bloß von den Planeten gesagt wurde) in seitlicher Richtung wie ein um den Kopf gedrehter Hut. Mit Anaximander nahm, wie glaubhaft berichtet wird, auch Anaximenes einen Wechsel der Weltbildung und Weltzerstörung an.

§ 13. Spätere Anhänger der altionischen Schule; Diogenes.

Die Schule, welche die milesischen Philosophen im sechsten Jahrhundert begründet hatten, begegnet uns auch noch im fünften. Hippon, der im zweiten Drittel dieses Jahrhunderts lebte, hielt mit Thales das Wasser oder genauer das Feuchte (ὑγρόν), für den Grundstoff der Welt; dabei leitete ihn [1]) zunächst die Analogie des tierischen Lebens, wie er denn auch die Seele für eine aus dem Samen entstandene Feuchtigkeit hielt. Aus dem Wasser sollte das Feuer und aus der Überwindung des Wassers durch das Feuer die Welt hervorgegangen sein. An Anaximenes hielt sich der sonst unbekannte Idäos, wenn er die Luft für das Ursprünglichste erklärte; ebenso stehen die S. 36, 2 berührten vermittelnden Annahmen der seinigen am nächsten (vgl. Diels „Vorsokr." I 327, 30). Noch um 430 machte Diogenes aus Apollonia, der nach Theophrast (Doxogr. 477) sich in eklektischer Weise vielfach an Anaxagoras aber auch an Leukippos anschloß, den Versuch, Anaximenes' monistischen Materialismus gegen die Lehre des Anaxagoras von dem weltbildenden Geiste dadurch zu schützen, daß er in der Luft selbst schon die Eigenschaften nachwies, welche jener nur dem Geiste zusprechen zu dürfen glaubte. Wenn nämlich einerseits (wie Diogenes wohl Empedokles und Anaxagoras entgegenhält) ein gemeinsamer Stoff aller Dinge angenommen werden müsse, da sonst keine Mischung und Wechselwirkung der Dinge möglich wäre; andererseits eben dieser Stoff auch ein denkendes und vernünftiges Wesen sein müsse, wie dies teils seine zweckmäßige Verteilung, teils und besonders das Leben und Denken der Menschen und Tiere beweise: so finden sich eben diese Merkmale in der Luft vereinigt. Sie sei es, die alles durchdringe und (als Seele)

---

[1]) Nach der aus SIMPL. Phys. 23, 18 f. Aët. I, 3, 1 (Doxogr. 276, vgl. 220) zu entnehmenden Angabe THEOPHRASTS, welche sich zwar hinsichtlich des Thales nur auf Vermutung, bei Hippon dagegen auf seine Schrift zu gründen scheint.

in den Tieren das Leben, die Bewegung, das Denken erzeuge. Sie ist daher nach Diogenes das ungewordene, unbegrenzte, vernünftige Wesen, das alles beherrscht und ordnet. Bloße Umwandlungen (ἑτεροιώσεις) der Luft sind alle Dinge. Näher besteht ihre Umwandlung (nach Anaximenes) in der Verdünnung und Verdichtung oder, was dasselbe, in der Erwärmung und Erkältung. Das Dichtere und Schwerere sank nieder, das Leichtere stieg empor, und es sonderten sich so die zwei Massen, aus denen im weiteren Verlauf durch die von dem Warmen bewirkte Drehung die Erde und die Gestirne entstanden. Aus dem Erdschlamm gingen (wohl durch den Einfluß der Sonnenwärme) Pflanzen, Tiere und Menschen hervor; die Seele der lebenden Wesen besteht aus einer Luft, welche zwar lange nicht so heiß ist wie die der Sonne, aber wärmer als die atmosphärische. Nach der näheren Beschaffenheit dieser Luft richtet sich die der verschiedenen Arten von lebenden Wesen. Die Erscheinungen des körperlichen und des seelischen Lebens, wie namentlich den Blutumlauf (eine genaue Beschreibung des Adersystems von ihm ist uns noch erhalten; s. Fr. 6), die Sinnestätigkeiten und das Denken, bemühte sich Diogenes nicht ohne Scharfsinn aus seiner Theorie zu erklären. Mit den älteren Ioniern und Heraklit nahm auch er eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Welten an. Daß sich seine Lehre schnell und in den weitesten Kreisen verbreitete, beweist ihre Verspottung in den Wolken des Aristophanes (s. besonders V 225 ff. 264. 828 ff.).

B. Die Pythagoreer.

§ 14. Pythagoras und seine Schule.

Die Geschichte des Pythagoras wurde schon frühe, und je länger sie sich in der Überlieferung fortpflanzte, um so mehr, von so vielen unhistorischen Sagen und Vermutungen überwuchert, in seine Lehre wurde namentlich seit dem Aufkommen der neupythagoreischen Schule und durch die von

ihr im großen betriebene Unterschiebung pythagoreischer Schriften so viel Späteres hineingetragen, daß es der umsichtigsten Kritik bedarf, um die ungeschichtlichen Bestandteile der uns vorliegenden Berichte auszuscheiden. Ein höherer Grad von Sicherheit läßt sich, was die Geschichte der pythagoreischen Schule und ihres Stifters betrifft[1]), nur für wenige Hauptpunkte, hinsichtlich ihrer Lehre nur für die Bestandteile gewinnen, über welche uns die echten Bruchstücke des Philolaos[2]), die Mitteilungen des Aristoteles und die Angaben der späteren Doxographen unterrichten, die wir auf Theophrast zurückzuführen berechtigt sind[3]).

Pythagoras, der Sohn des Mnesarchos, wurde in Samos geboren, wohin seine Vorfahren, tyrrhenische Pelasger, aus Phlius eingewandert waren. Von den ungenauen, vielfach auseinandergehenden Angaben über seine Lebenszeit kommen der Wirklichkeit wohl am nächsten die wahrscheinlich auf Apollodor zurückgehenden Ansätze (s. Jacoby, „Apollodors Chronik" 215 ff.), nach denen er 571/0 geboren, 532/1 nach Italien kam und 497/6 im Alter von 75 Jahren starb. Als den gelehrtesten Mann seiner Zeit bezeichnet ihn schon Heraklit[4]); aber wie und woher er sich seine Kenntnisse

---

[1]) Über Pythagoras' uns bekannte griechische Biographien vgl. S. 8. 10.

[2]) Sämtliche Bruchstücke des Philol. hat Böckh Philolaos d. Pythag. Lehren (1819) bearbeitet; nachdem ich von einem Teil derselben gezeigt hatte, daß er untergeschoben sei, suchte Schaarschmidt (die angebl. Schriftstellerei d. Philol. 1864) dies von allen nachzuweisen; mir hat sich bei wiederholter Prüfung die Unechtheit der aus dem Buche *περὶ ψυχῆς* stammenden und die Echtheit der übrigen, zum Teil schon von Aristoteles benützten, bestätigt. Vgl. Phil. d. Gr. I^5, 287 ff. 371 f. 416 ff.

[3]) Unter den neueren Darstellungen der pythagoreischen Philosophie ist neben den bekannten umfassenderen Werken Chaignet Pythagore et la phil. pyth. (2 Bde. 1873) als eine sorgfältige Arbeit zu nennen, die aber doch unzuverlässigen Berichten noch zu viel Vertrauen schenkt; Röths kritiklose und romanhafte Gesch. uns. abendländischen Philosophie Bd. 2 (1858) kann nur mit größter Vorsicht benützt werden.

[4]) Fr. 129 D. = 17 Byw. b. Diog. VIII, 6: *Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ανθρώπων μάλιστα πάντων· καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς* (wofür Her. wahrscheinlich nur *ταῦτα* geschrieben hatte) *ἐποιή-*

erwarb, wissen wir nicht. Die Angaben Späterer über seine Bildungsreisen in die östlichen und südlichen Länder können bei der Unzuverlässigkeit der Zeugen, dem späten Auftreten dieser Nachrichten und den (S. 18 f. berührten) verdächtigen Umständen, unter denen sie auftreten, nicht für Überlieferungen, die auf geschichtlicher Erinnerung beruhten, sondern nur für Vermutungen gelten, zu denen namentlich die Lehre von der Seelenwanderung und einige orphisch-pythagoreische Gebräuche Anlaß gaben. Selbst von einer Anwesenheit des Pythagoras in Ägypten, der an sich keine innere Unwahrscheinlichkeit entgegenstände, war der älteren Überlieferung allen Anzeichen nach nichts bekannt. Das früheste Zeugnis dafür ist eine Prunkrede des ISOKRATES, die auf Glaubwürdigkeit selbst keinen Anspruch macht (Busir. 11, 28, vgl. 33); HERODOT (II, 81. 123, vgl. c. 49. 53) scheint von einem Aufenthalt des Philosophen in Ägypten noch nichts zu wissen; von PLATON und ARISTOTELES vollends ist es (nach S. 20) sehr unwahrscheinlich, daß sie ein so einflußreiches System, wie das pythagoreische, aus Ägypten herleiteten; die Lehre von der Seelenwanderung, die Pythagoras in Ägypten[1]) kennen gelernt haben soll, war den Griechen schon vor ihm bekannt, während sie der ägyptischen Religion (trotz HEROD. II, 123) fremd war. Glaubwürdiger, aber doch auch nicht sicher, ist die (seit der Mitte des 4. Jahrhunderts bei DIOG. I, 118 ff. u. a. bezeugte) Angabe, daß er Pherekydes zum Lehrer gehabt habe, und wenn auch sein Schülerverhältnis zu Anaximander (bei PORPH. v. Pyth. 2. 11) zunächst nicht auf Überlieferung, sondern auf bloßer Vermutung

---

σατο ἑαυτοῦ σοφίην πολυμαθείην κακοτεχνίην. Diels (Vorsokr. II 660 zu I 80, 16) geht wohl zu weit, wenn er dieses ganze Fragment als unecht bezeichnet. Als Vielwisser erscheint Pythagoras auch bei Heraklit Fr. 40. Vgl. auch HEROD. IV, 95: *Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ.*

[1]) Auch der Versuch L. v. SCHRÖDERS „Pythagoras und die Inder" 1884, die pythagoreische Seelenwanderungslehre aus der ihr in mancher Hinsicht ähnlichen Lehre der Inder herzuleiten, muß als mißglückt bezeichnet werden.

zu beruhen scheint, spricht doch das Verhältnis der pythagoreischen Mathematik und Astronomie zu der Anaximanders (s. o. S. 37 f.) für seine Bekanntschaft mit dem milesischen Philosophen. Nachdem Pythagoras seine Wirksamkeit, wie es scheint, schon in seiner Heimat begonnen hatte, fand er ihren Hauptschauplatz in Unteritalien (s. o.). Er ließ sich in Kroton nieder und stiftete hier einen Verein, der unter den italischen und sizilischen Griechen zahlreiche Anhänger fand. Die spätere Sage schildert sein Auftreten in diesen Gegenden als das eines Propheten und Wundertäters, seine Schule als einen Bund von Asketen, unter strenger Ordenszucht in Gütergemeinschaft lebend, der Fleischkost, der Bohnen, der wollenen Kleidung sich enthaltend, mit unverbrüchlich gewahrtem Schulgeheimnis. Der geschichtlichen Betrachtung stellt sich der pythagoreische Verein zunächst als eine Form des damaligen Mysterienwesens dar: seinen Mittelpunkt bilden die „Orgien“, deren HERODOT II, 81, sein Hauptdogma die Lehre von der Seelenwanderung, deren schon XENOPHANES (Fr. 7 bei DIOG. VIII, 36) erwähnt. Von den Geweihten wurde eine Reinheit des Lebens (*Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου*) (PLATON Rep. X, 600 B) verlangt, die ihnen jedoch, den besten Zeugen zufolge, nur wenige und leicht zu erfüllende Enthaltungen auferlegte. Was den pythagoreischen Verein vor allen verwandten Erscheinungen auszeichnet, ist die ethisch-reformatorische Wendung, die dem mystischen Dogma und Kultus von Pythagoras gegeben wurde, das Bestreben, seine Mitglieder, im Anschluß an dorische Sitte und Lebensansicht, zu leiblicher und geistiger Gesundheit, zur Sittlichkeit und Selbstbeherrschung zu erziehen. Mit diesem Bestreben steht nicht bloß die Pflege mancher Künste und Fertigkeiten, der Gymnastik, der Musik, der Heilkunde, sondern auch die wissenschaftliche Tätigkeit in Verbindung, die innerhalb des Bundes nach dem Vorgang seines Stifters geübt wurde, und an der sich, auch ohne eigentliches Schulgeheimnis, andere als seine Mitglieder wohl nur selten beteiligen konnten. Die mathematischen Wissenschaften hatten bis um

den Anfang des 4. Jahrhunderts ihren Hauptsitz in der pythagoreischen Schule, und an sie schloß sich jene Naturlehre an, die auch bei den Pythagoreern den wesentlichen Inhalt ihres philosophischen Systems bildet. Daß aber eine ethische Reform, wie sie Pythagoras erstrebte, sofort auch zur politischen werden mußte, war für den Griechen in jener Zeit selbstverständlich. In der Politik waren die Pythagoreer, dem ganzen Geist ihrer Lehre gemäß, Verteidiger der dorisch-aristokratischen, auf strenge Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze abzielenden Einrichtungen; und sie beherrschten in diesem Sinn längere Zeit durch ihren Einfluß viele von den großgriechischen Städten. Indessen gab diese politische Parteistellung des pythagoreischen Vereins schon frühe Anlaß zu Angriffen gegen ihn, die Pythagoras selbst noch bestimmten, von Kroton nach Metapontum auszuwandern, wo er sein Leben beschloß; und nach vieljährigen Reibungen gab später, wahrscheinlich erst um 440—430 v. Chr., die Verbrennung des pythagoreischen Versammlungshauses in Kroton das Zeichen zu einer über ganz Unteritalien sich erstreckenden Verfolgung, in der viele von den Pythagoreern umkamen und die übrigen zersprengt wurden. Zu diesen Flüchtlingen, durch welche das mittlere Griechenland erst mit dem Pythagoreismus bekannt wurde, gehören Philolaos (s. o. S. 42, 2) und Lysis, der Lehrer des Epameinondas, die beide in Theben lebten. Ein Schüler des ersteren war Eurytos, dessen Schüler von Aristoxenos als die letzten Pythagoreer bezeichnet werden. Um den Anfang des 4. Jahrhunderts treffen wir in Tarent Kleinias, und bald nachher den berühmten Archytas, durch welchen dem Pythagoreismus aufs neue die Leitung eines mächtigen Gemeinwesens zufiel; bald nach ihm scheint aber die pythagoreische Philosophie, die sich in der alten Akademie mit dem Platonismus verband, innerhalb des pythagoreischen Bundes auch in Italien zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken zu sein, während die pythagoreischen Mysterien allerdings (vgl. § 91) sich erhielten und sogar an Verbreitung gewannen.

§ 15. Das pythagoreische System: die Zahl und ihre Elemente.

Wie die praktischen Bestrebungen des Pythagoras darauf ausgingen, das menschliche Leben geordnet und harmonisch zu gestalten, so faßt auch die Weltansicht, die sich an sie anschloß, und deren leitende Gedanken doch wohl von Pythagoras selbst herrühren [1]), vor allem jene Ordnung und Harmonie ins Auge, durch welche die Gesamtheit der Dinge zu einem schönen Ganzen, einem Kosmos, verknüpft ist, und welche sich uns namentlich im Einklang der Töne und in der regelmäßigen Bewegung der Gestirne zu erkennen gibt. Diese beruht aber, wie die Pythagoreer als Mathematiker bemerken, darauf, daß alles in der Welt nach Zahlenverhältnissen geordnet ist: die Zahl ist es nach Philolaos (Fr. 11 b. Stob. Ekl. I S. 16, 20 W.), welche das Verborgene erkennbar macht, die göttlichen Dinge (d. h. das Weltgebäude) und die Werke der Menschen, Musik und Handwerk, beherrscht, keine Lüge zuläßt. Alles ist insofern den Zahlen nachgebildet [2]). Ihrem noch ungeübten realistischen Denken verwandelt sich nun aber dieser Satz sofort in den andern, daß die Zahl das Wesen der Dinge sei, daß alles Zahl sei und aus Zahlen bestehe, und die Unklarheit, welche hierin liegt, aufzulösen und den Pythagoreern die bestimmte Unterscheidung zwischen den Zahlen und den nach Zahlenverhältnissen geordneten

---

[1]) Was von den einzelnen Lehren der Schule auf den Stifter zurückgeht, läßt sich bei dem Stande unsrer Überlieferung nicht mit Sicherheit ermitteln. Doch geht Windelband, „Gesch. d. alten Phil.“ S. 21 ff. zu weit, wenn er, wie schon vor ihm Brandis, Pythagoras aus der Reihe der eigentlichen Philosophen völlig ausschließt und ihn nur als sittlich-religiösen Reformator betrachtet. Im wesentlichen auf Windelbands Standpunkt stehen Burnet, „Early greek phil.“ S. 89 ff., und Döring, „Gesch. d. gr. Phil.“ I 50 ff. Der letztere unterscheidet auch innerhalb der altpythagoreischen Schule noch vier wissenschaftliche Entwicklungsstufen.

[2]) Arist. Metaph. I, 6. 987 b. 11: *μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν.*

Dingen zuzuschreiben, hieße die Eigentümlichkeit ihrer Anschauungsweise verkennen[1]).

Die Zahlen sind nun teils ungerade, teils gerade, und aus den gleichen Bestandteilen sind auch die einzelnen Zahlen zusammengesetzt. Ungerade Zahlen sind aber die, welche der Zweiteilung eine Grenze setzen, gerade die, welche dies nicht tun: jene sind begrenzt, diese unbegrenzt. Hieraus schließen die Pythagoreer, daß das Ungerade und das Gerade oder, allgemeiner ausgedrückt, das Begrenzende[2]) und das Unbegrenzte die Grundbestandteile der Zahlen und aller Dinge (die *πράγματα ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος*, Philol. Fr. 5) seien. Und da nun das Begrenzte den Griechen für vollkommener galt als das Unbegrenzte und Formlose, die ungerade Zahl für glückbringender als die gerade, so verknüpfte sich hiermit die Betrachtung, daß der Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten, des Besseren und Schlechteren, sich durch alles hindurchziehe, und es wurde (wohl erst von Jüngeren) ein Verzeichnis von zehn Grundgegensätzen aufgestellt, welches so lautet: 1. Begrenztes und Unbegrenztes; 2. Ungerades und Gerades; 3. Eins und Vielheit; 4. Rechtes und Linkes; 5. Männliches und Weibliches; 6. Ruhendes und Bewegtes; 7. Gerades und Krummes; 8. Licht und Finsternis; 9. Gutes und Böses; 10. Quadrat und Rechteck.

Wegen dieser Gegensätzlichkeit der letzten Gründe bedarf es aber eines Prinzips, das die Entgegengesetzten vereinigt, und dieses ist die Harmonie als „Einheit des Mannigfaltigen und Übereinstimmung des Zwiespältigen“. Wie daher alles Zahl genannt wird, so kann auch gesagt werden, alles

---

[1]) Über den ursprünglich arithmetischen Charakter der pythagoreischen Grundbegriffe s. „Phil. d. Gr.“ I[5], 378 ff., wo die gegenteiligen Ansichten von Ritter, K. F. Hermann, Reinhold, Brandis u. a., daß die Pythagoreer ihre Prinzipien ursprünglich geometrisch oder körperlich gefaßt hätten, zurückgewiesen werden. Neuerdings hat Burnet a. a. O. S. 300 ff. die gegnerische Auffassung wieder zu stützen gesucht.

[2]) Von Philol. nach Aët. I, 3, 10 (Dox. 283) *περαῖνον* genannt; bei Platon und Arist. steht dafür auch *πέρας*, *πεπερασμένον*, *πέρας ἔχον*.

sei Harmonie; dabei wird aber nach der unklaren Weise der Schule, das Einzelnste dem Allgemeinsten, das Symbol dem damit bezeichneten Begriff gleichzusetzen, nicht allein zwischen der Harmonie im kosmischen Sinne und der musikalischen Harmonie, sondern auch zwischen jener und der Oktave, die gleichfalls „Harmonie“ genannt wurde, nicht deutlich unterschieden.

§ 16. Die pythagoreische Physik.

In der Anwendung ihrer Zahlenlehre auf die gegebenen Erscheinungen verfuhren die Pythagoreer großenteils sehr unmethodisch und willkürlich. Wo ihnen an einem Dinge eine Zahl oder ein Zahlenverhältnis ins Auge fiel, erklärten sie diese für sein Wesen; wobei freilich nicht selten der gleiche Gegenstand mit verschiedenen Zahlen bezeichnet, noch viel häufiger aber dieselbe Zahl für die verschiedensten Gegenstände gebraucht und deshalb dann auch wohl diese untereinander (z. B. *καιρός* und die Sonne) in Beziehung gesetzt wurden. Doch wurde auch eine methodischere Durchführung der Zahlenlehre versucht, indem die verschiedenen Klassen der Dinge nach Zahlen geordnet und ihre Eigenschaften aus Zahlen erklärt wurden. Das Grundschema der Zahlen selbst ist das dekadische System; jede einzelne von den zehn ersten Zahlen hat ihre eigene Kraft und Bedeutung; vor allen tritt unter diesen die Dekas als die vollkommene, allumfassende Zahl hervor, nächst ihr die potentielle Zehn, die Tetraktys, auf welche die bekannte Schwurformel sich bezieht. Auf Zahlenverhältnissen beruht ferner, wie die Pythagoreer (und vielleicht schon ihr Stifter) zuerst entdeckten, die Höhe und der Einklang der Töne; ihr Verhältnis, noch nicht nach der Schwingungszahl, sondern nach der Länge der tönenden Saiten bestimmt und auf die diatonische Einteilung des Heptachords (später: Oktachords) berechnet, gibt schon Philolaos (Fr. 5) für die Oktave (*ἁρμονία*, später *διὰ πασῶν*) auf 1 : 2, für die Quinte (*δὶ ὀξειᾶν*, später *διὰ πέντε*) auf 2 : 3, für die Quarte (*συλλαβά*, später *διὰ τεσσάρων*) auf

3 : 4, für den Ton auf 8 : 9 an. Von den Zahlen werden die Raumgestalten (an denen die griechische Mathematik die Zahlenverhältnisse zur Anschauung zu bringen pflegt) hergeleitet, wenn die Zwei die Zahl der Linie heißt, die Drei der Fläche, die Vier des Körpers. Von der Gestalt ihrer kleinsten Teile macht dann weiter Philolaos die elementarische Beschaffenheit der Stoffe abhängig, indem er von den fünf regelmäßigen Körpern das Tetraeder dem Feuer zuweist, das Oktaeder der Luft, das Ikosaeder dem Wasser, den Würfel der Erde, das Dodekaeder dem Weltganzen (bzw. dem Äther). Die Ewigkeit der Welt legen unsern Philosophen nur Spätere, im Widerspruch mit Aristoteles, bei; die Weltbildung sollte von dem Eins, d. h. dem Feuer der Mitte, ausgegangen sein, welches die nächstliegenden Teile des Unbegrenzten angezogen und begrenzt habe. In ihm liegt auch fortwährend der Mittelpunkt und Zusammenhalt der Welt, es ist „die Hestia", „die Burg des Zeus" usw. Um dieses Zentralfeuer soll mit den Gestirnsphären auch die Erde sich bewegen, so daß hier zuerst der Gedanke auftritt, die scheinbare tägliche Bewegung des Himmels aus einer Bewegung der Erde zu erklären. Um aber für diese Himmelskörper die vollkommene Zahl Zehn zu erhalten, wurde zwischen die Erde und das Zentralfeuer die Gegenerde eingeschoben. Dieses bei Philolaos nachweisbare astronomische System scheint jedoch Pythagoras noch nicht anzugehören, während die Sphärentheorie als solche, die Kugelgestalt der Erde und die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne, die auch Parmenides kennt, bereits ihm beizulegen sein werden. Altertümlicher nimmt sich die Annahme der Sphärenharmonie aus, welche, von der gewöhnlichen geozentrischen Vorstellung ausgehend, die sieben Planeten als die tönenden Saiten des himmlischen Heptachords behandelt. Seine Lehre vom Weltjahr (§ 45 g. E.) scheint Plato von den Pythagoreern entlehnt zu haben; durch Eudemos (b. SIMPL. Phys. 732, 26) erfahren wir, daß nach Ablauf des Weltjahres alle Dinge und Zustände genau so, wie sie waren, wiederkehren sollten. Die Annahme einer Weltseele wurde

den Pythagoreern in untergeschobenen Schriften neupythagoreischen Ursprungs beigelegt; indessen geht aus Aristoteles klar hervor, daß sie ihnen fremd war. Auch über die menschliche Seele scheinen sie keine eingehenderen Untersuchungen angestellt zu haben: ARISTOTELES weiß von ihnen nur zu berichten, daß sie die Sonnenstäubchen, oder auch das, was diese bewegt, für Seelen gehalten haben (De an. I, 2. 404 a 16); derselbe nennt Metaph. I, 5, 985 b 30 unter dem, was die Pythagoreer auf Zahlen zurückführten, Seele und Verstand (*νοῦς*), und er bestätigt dadurch die Angabe (Theol. Arithm. 55), daß Philolaos im Anschluß an seine Ableitung des Körpers (S. 49) die physischen Eigenschaften der Fünf-, die Beseelung der Sechs-, den Verstand (*νοῦς*), die Gesundheit und das „Licht“ der Sieben-, die Liebe, Klugheit und Einsicht der Achtzahl zuweise. Auch als Harmonie, vielleicht auch als die Harmonie ihres Leibes, wurde die Seele bezeichnet; und ebenso mag es richtig sein, daß Philolaos den Sitz und Keim (*ἀρχά*) des Verstandes in den Kopf verlegte, den des Lebens (*ψυχά*) ins Herz, der Anwurzlung und des Wachstums in den Nabel, der Besamung und Erzeugung in die Geschlechtsteile. Was uns dagegen weiteres, der platonischen Psychologie näher stehendes, als altpythagoreisch überliefert wird, ist nicht für authentisch zu halten.

§ 17. Religiöse und ethische Lehren der Pythagoreer.

Neben den wissenschaftlichen Bestimmungen des pythagoreischen Systems ist als pythagoreisch noch eine Reihe weiterer Lehren überliefert, welche unabhängig von jenen entstanden waren und mit ihnen in keine oder nur in eine lose Verbindung gebracht wurden. Dahin gehört vor allem der Glaube an eine Seelenwanderung, den Pythagoras aus den orphischen Mysterien herübernahm (vgl. S. 44)[1]. Ferner

---

[1]) S. die Darstellung des orphisch-pythagoreischen Seelenglaubens bei GOMPERZ, „Griech. Denker“ S. 100 ff.

der Glaube an Dämonen, bei denen vorzugsweise an die in der Luft umherschwebenden (s. S. 50) oder im Hades verweilenden Seelen gedacht wurde. Endlich auch einige theologische Aussprüche, die Philolaos beigelegt werden, von denen aber gerade der, welcher an Xenophanes und seine reinere Gottesidee anklingt (Fr. 20), nicht sicher verbürgt ist, die andern kein philosophisches Gepräge tragen. Mit dem Dogma von der Seelenwanderung werden die ethischen Vorschriften der Pythagoreer durch den Hinweis auf eine Vergeltung nach dem Tode verknüpft; indessen hat diese religiöse Motivierung, die nicht bloß pythagoreisch ist, mit einer wissenschaftlichen Begründung der Ethik nichts gemein. Ebensowenig findet sich eine solche in den Lebensregeln und Vorschriften, welche uns teils in symbolischen Sinnsprüchen [1]), teils in anderer Form überliefert sind; eine Sammlung solcher Vorschriften (frühestens wohl aus dem 1. Jahrhundert v. Chr.) enthält das sogen. goldene Gedicht (eine zweite, wahrscheinlich durch eigene Zutaten erweitert, hatte Aristoxenos — s. o. S. 9 — verfaßt). Die sittlichen Grundsätze der Pythagoreer kommen darin zum Ausdruck: es wird Ehrfurcht vor den Göttern, den Eltern, der Obrigkeit und den Gesetzen, Vaterlandsliebe, Treue gegen Freunde, Selbstprüfung, Mäßigkeit, Reinheit des Lebens verlangt; aber eine wissenschaftliche Formulierung und Begründung erhalten diese Forderungen hier so wenig wie in der Spruchweisheit des Volkes und der Dichter. Der einzige beglaubigte Versuch, ihre Zahlenlehre auf das ethische Gebiet anzuwenden, liegt in dem Satze, daß die Gerechtigkeit eine gleichmal gleiche Zahl (oder näher eine der beiden ersten Quadratzahlen, 4 und 9) sei, weil sie Gleiches mit Gleichen vergilt. Auch das mag richtig sein, daß die Tugend als Harmonie bezeichnet wurde, womit aber nichts Eigentümliches von ihr ausgesagt

[1]) Diese pythagoreischen σύμβολα spiegeln zum guten Teile uralten religiösen Aberglauben wieder und sind erst später im ethischen Sinne umgedeutet worden. S. Rohde, „Psyche“ passim und Böhm, „De symbolii Pythagoreis“ 1905.

würde. So wertvoll daher die ethische Richtung des pythagoreischen Bundes in praktischer Beziehung auch war, so dürftig ist doch der Beitrag, den seine Sittenlehre für die wissenschaftliche Behandlung der ethischen Fragen geliefert hat; das Bedürfnis einer solchen wird hier der unmittelbaren ethischen und religiösen Ermahnung gegenüber noch nicht empfunden.

§ 18. Der Pythagoreismus in Verbindung mit anderen Lehren.

Aus einer Verbindung der pythagoreischen Lehre mit anderen Standpunkten gingen die physikalischen Annahmen des Hippasos und Ekphantos hervor. Hippasos aus Metapontum (wohl um 450), ein Mann, der allgemein als Pythagoreer bezeichnet wird, scheint das pythagoreische Zentralwesen mit Heraklits Urwesen kombiniert zu haben, wenn er das Feuer für den Grundstoff der Welt erklärte. Ekphantos (wie es scheint, um den Anfang des 4. Jahrhunderts) verknüpfte die pythagoreische Lehre mit der demokritischen, indem er an die Stelle der Einheiten, welche die Elemente der Zahl sind, körperliche Atome setzte; für die Weltbildung nahm er aber mit Anaxagoras den göttlichen Geist zu Hilfe. Schon vor ihm hatte Hiketas aus Syrakus, dem er hierin beitrat, die Bewegung der Erde um das Zentralfeuer mit einer solchen um ihre eigene Achse vertauscht. — Daß andererseits auch solche, die nicht zum pythagoreischen Verein gehörten, von einzelnen seiner Lehren berührt wurden, zeigt außer Parmenides und Empedokles auch der krotoniatische Arzt Alkmäon (Anfang des 5. Jahrhunderts)[1]; ein Mann, der durch seine anatomischen Forschungen und ihre Verwertung für die Heilkunst nicht bloß Hippokrates, sondern auch den Philosophen der Folgezeit vorgearbeitet, die Sinnesempfindungen zuerst untersucht und im Gehirn das Zentral-

[1] S. Wachtler, „De Alcmaeone Crotoniata“ 1896, wo auch die Fragmente gesammelt sind.

organ der Wahrnehmungs- und Verstandestätigkeit erkannt hat. Wenn er bemerkte, daß das menschliche Leben sich zwischen Gegensätzen bewege, und daraus für den Arzt die Aufgabe ableitete, die Bestandteile des Leibes im Gleichgewicht zu erhalten, so erinnert dies ebenso an die Lehre der Pythagoreer über die Gegensätze und die Harmonie, wie es an ihren Unsterblichkeitsglauben erinnert, daß er sagte: die Seele sei unsterblich, denn sie gleiche den unvergänglichen himmlischen Wesen, den Gestirnen, da sie ebenso wie diese in beständiger Bewegung begriffen sei. Auch in den Bruchstücken des berühmten Komikers Epicharmos (um 550 bis 460 v. Chr.) begegnet uns neben Sätzen des Xenophanes und Heraklit der pythagoreische Unsterblichkeitsglaube, aber ihn mit einigen von den Alten einen Pythagoreer zu nennen, sind wir um so weniger berechtigt, als die pythagoreisch gefärbten Bruchstücke aus einer späteren Sammlung stammen, die neben manchem Echten vieles Unechte enthält[1]).

C. Die Eleaten.

§ 19. Xenophanes.

Der Stifter der eleatischen Schule war ebenso wie der der pythagoreischen ein nach Unteritalien ausgewanderter Ionier. Um 580—576 (Ol. 50, wie APOLLODOR statt des überlieferten Ol. 40 wahrscheinlich gesagt hatte) geboren, durchwanderte er als Dichter und Rhapsode lange Jahre die Städte der Griechen und ließ sich schließlich in Elea nieder, wo er mehr als 92 Jahre alt starb[2]). Seine „Polymathie" bezeugt schon Heraklit (Fr. 16 b. DIOG. IX, 1); THEOPHRAST (b. DIOG. IX, 21) bezeichnete ihn als einen Schüler Anaximanders. Seine Gedichte waren mannigfaltigen Inhalts; die Kenntnis

---

[1]) S. DIELS Vors. II, 668 f. Die Fragmente finden sich gesammelt bei KAIBEL Com. Gr. fr. I und DIELS Vors. I, 89 ff.

[2]) DIELS setzt jetzt (Vors. II 658) auf Grund der Angaben in Fr. 8 und 22 seine Geburt in 565, seinen Tod nach 473.

seiner philosophischen Ansichten verdanken wir den Überbleibseln eines Lehrgedichtes π. φύσεως[1]) und den aus ihm geflossenen Mitteilungen des Aristoteles und Theophrast (bei Simplicius u. a. DIELS Doxogr. 480 f.); dagegen ist die angeblich aristotelische Schrift De Melisso Xenophane Gorgia weder ein Werk des Aristoteles oder Theophrast noch ein glaubwürdiger Bericht über die Lehre des Xenophanes. — Den Ausgangspunkt der letzteren scheint jene kühne Kritik des griechischen Götterglaubens gebildet zu haben, durch welche Xenophanes in der Geschichte der Religion eine so bedeutende Stelle einnimmt. Nicht bloß die menschliche Gestalt der Götter und die Unwürdigkeit der homerischen und hesiodischen Erzählungen über sie fordert seinen Spott und Unwillen heraus; sondern er findet auch (wie wir fortwährend annehmen müssen) schon ihre Vielheit mit einem reineren Gottesbegriff unvereinbar. Das Beste, sagt er, kann nur Eines sein; keiner der Götter kann von einem anderen beherrscht werden. Ebensowenig ist es denkbar, daß die Götter entstanden seien oder von einem Ort zum andern wandern. Es gibt also nur Einen Gott, „Sterblichen nicht an Gestalt noch an Gedanken vergleichbar", „ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denken", der „mühelos mit seinem Denken alles beherrscht" [2]). Mit dieser Gottheit fällt aber unserem Philosophen die Welt zusammen. „Indem er auf das Weltganze hinblickte, erklärte er das Eine (oder, wie THEOPHR. b. SIMPL. Phys. 22, 30 sagt, *τὸ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν*) für die Gottheit" (ARIST. Metaph. I, 5. 986 b 20); daß er zuerst die Lehre aufgebracht habe, alle Dinge seien Eines, bezeugt auch PLATON Soph. 242 D. Dieses Eine göttliche Wesen ist ewig

---

[1]) Gesammelt und bearbeitet von KARSTEN philosoph. Graec. rel. I, 1. 1835; DIELS Poet. philos. fr. 1901 und Vors. I² 34 ff.

[2]) S. Phil. d. Gr. I⁵ 526 ff., wo die von FREUDENTHAL „Über die Theologie d. Xen." 1886 entwickelte Ansicht, daß Xenophanes kein Monotheist in strengem Sinne gewesen sei, zurückgewiesen wird, und Freudenthals Erwiderung Arch. f. Gesch. d. Phil. II 322 ff. Auf Freudenthals Seite stellt sich u. a. GOMPERZ Gr. Denker I 131 f.

und unveränderlich; ob es begrenzt oder unbegrenzt sei, darüber hatte sich Xenophanes nach Aristoteles' und Theophrasts bestimmter Aussage nicht ausgesprochen; wenn ihn daher De Mel. 3. 977 b 3 ausdrücklich beweisen läßt, daß es weder unbegrenzt noch begrenzt sei, so verdient diese Angabe keinen Glauben. Eher kann er in anderem Zusammenhang von der Unermeßlichkeit des Luftraumes und der Erdtiefe und andererseits von der Kugelgestalt des Himmels gesprochen haben, ohne zu untersuchen, wie sich beides miteinander verträgt, und ohne diese Aussagen auf das göttliche Wesen mit zu beziehen. Auch das ist glaublich, daß er die Welt für ungeworden und unvergänglich erklärte; er kann jedoch dabei nur ihren Stoff im Auge gehabt haben, denn von dem Weltgebäude nahm er dieses nicht an: die Erde sollte sich aus dem Meer gebildet haben, wie er dies aus den von ihm beobachteten Versteinerungen bewies, und zeitweise wieder in das Meer versinken; die Sonne aber und die Gestirne hielt er für brennende Dunstmassen, die sich jeden Tag neu bilden. Mit der Erde sollte auch das Menschengeschlecht untergehen und bei ihrer Neubildung (aus ihr; vgl. Anaximanders Lehre S. 38) neu entstehen. — Wenn spätere Skeptiker unsern Philosophen zu den Ihrigen zählten, so konnten sie sich hierfür zwar auf Äußerungen von ihm berufen, in denen er die Unsicherheit und Beschränktheit des menschlichen Wissens beklagt; indessen zeigt die dogmatische Haltung seiner Lehre, wie weit er trotzdem von einer grundsätzlichen Skepsis entfernt war.

§ 20. Parmenides.

Wenn Xenophanes die Einheit und Ewigkeit der Gottheit und des Weltganzen behauptet hatte, so werden dieselben Eigenschaften von Parmenides allem Wirklichen überhaupt als unabweisbare Folgerungen aus seinem Begriff beigelegt, und es wird deshalb die Vielheit und Veränderung der Dinge für bloßen Schein erklärt. Dieser im Altertum hochverehrte und namentlich von Platon bewunderte Denker könnte nach

der Darstellung des letzteren im Parmenides nicht vor 520 bis 515 v. Chr. geboren sein; diese Angabe gehört jedoch wahrscheinlich zu den Anachronismen, deren sich Platon so manche aus künstlerischen Rücksichten erlaubt, und DIOG. IX, 23 kommt der Wahrheit näher, wenn er (ohne Zweifel nach Apollodor) seine Blüte (ἀκμή, herkömmlich in das 40. Lebensjahr verlegt) Ol. 69, also seine Geburt Ol. 59 (544/0 v. Chr.) setzt. Auf seine Bildung hatten zwei Pythagoreer Einfluß, und ihm selbst wird ein pythagoreisches Leben nachgerühmt; aber seine philosophische Theorie schließt sich in den Grundgedanken an Xenophanes und nur seine hypothetische Kosmologie an die des Pythagoras, vielleicht auch an die Anaximanders an[1]. Der Begriff, von dem er ausgeht, ist der des Seienden in seinem Gegensatz zum Nichtseienden; wobei er aber unter dem Seienden nicht das Abstraktum des reinen Seins, sondern das „Volle", die raumerfüllende Masse ohne jede nähere Bestimmung versteht. „Nur das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht und kann nicht gedacht werden" (Fr. 4. 6, 1 f.) — aus diesem Grundgedanken leitet er alle seine Bestimmungen über das Seiende ab. Das Seiende kann nicht anfangen oder aufhören zu sein, denn es kann weder aus dem Nichtseienden noch zum Nichtseienden werden, es war nie und wird nie sein, sondern ist ungeteilt gegenwärtig (νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἓν ξυνεχές). Es ist unteilbar, denn es ist das, was es ist, überall gleichsehr, und es gibt nichts, durch das es geteilt werden könnte. Es ist unbewegt und unveränderlich, überall sich selbst gleich, einer wohlgerundeten Kugel zu vergleichen, vom Mittelpunkt nach

[1] Sein Gedicht π. φύσεως beginnt mit der Fiktion einer Wagenfahrt des Dichters in die Region des Lichtes, wo ihm die Göttin die untrügliche Wahrheit und dann auch die trüglichen Meinungen der Menschen verkündet. Es zerfällt demnach in zwei Teile, die Lehre vom Sein (Ἀλήθεια) und die Lehre vom Schein (Δόξα). Die Fragmente des Gedichts bei KARSTEN phil. Gr. rel. I, 2. VATKE Parm. doctrina 1864. STEIN S. 763 ff. der Symb. philol. Bonnens. 1864 ff. PRELLER[8] (s. o. S. 15) S. 86 ff. DIELS Parm. Lehrgedicht 1897, Poet. phil. fr. S. 48 ff. und Vors. I[2] 105 ff.

allen Seiten gleichmäßig verbreitet. Auch das Denken ist vom Sein verschieden, denn es ist nur Denken des Seienden (Fr. 8, 34 ff.). Nur dasjenige Erkennen hat daher Wahrheit, welches uns in allem dieses Eine unveränderliche Sein zeigt, nur die Vernunft (λόγος); die Sinne dagegen, die uns eine Vielheit von Dingen, ein Entstehen, ein Vergehen und eine Veränderung, überhaupt also ein Sein des Nichtseienden vorspiegeln, sind die Quelle alles Irrtums[1]).

Nichtsdestoweniger unternahm es Parmenides in dem zweiten Teil seines Gedichtes, zu zeigen, wie man sich die Welt auf dem Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellungsweise zu erklären hätte. In Wahrheit existiert nur das Seiende; die Meinung der Menschen stellt ihm das Nichtseiende zur Seite und denkt sich so alles aus zwei Elementen zusammengesetzt, von welchen das eine dem Seienden, das andere dem Nichtseienden entspricht; aus dem Lichten und Feurigen (φλογὸς αἰθέριον πῦρ), und der „Nacht", dem Dunkeln, Schweren und Kalten, das Parmenides auch Erde nannte. Jenes beschrieb er nach Theophrast als das wirkende, dieses als das leidende Prinzip, fügte ihnen aber noch die mythische Gestalt der Göttin bei, die alles lenke. Er verspricht zu zeigen, wie man sich unter diesen Voraussetzungen die Entstehung und Einrichtung der Welt zu erklären habe; es ist uns jedoch von diesen Ausführungen nur wenig erhalten. Er beschreibt das Weltgebäude als zusammengesetzt aus der Erdkugel und den verschiedenen um sie gelagerten, von dem festen Himmelsgewölbe umspannten, teils lichten, teils dunkeln,

---

[1]) Die Annahme, mit welcher Bernays viele Zustimmung gefunden hat, daß Parm. bei dem Tadel derjenigen, die Sein und Nichtsein für dasselbe halten (Fr. 6, 4 ff.), Heraklit im Auge haben, ist m. A. nach durch seine Schilderung dieser Gegner nicht gefordert und mit dem Altersverhältnis der beiden Philosophen schwer zu vereinigen; vgl. Phil. d. Gr. I[5], 737 f. [Bernays' Auffassung wird jetzt fast allgemein anerkannt. S. Diels Parm. 68 ff., wo auch Zellers chronologische Bedenken zerstreut werden. Hiernach hat Parm. seine Lehre im bewußten Gegensatze gegen die Heraklits entwickelt. Vgl. Patin Parm. im Kampfe gegen Heraklit 1899.]

teils gemischten Sphären [1]). Die Menschen ließ er, wie es scheint, aus dem Erdschlamm entstehen. Nach der stofflichen Beschaffenheit des Leibes soll ihr Vorstellen sich richten: jedes der beiden Elemente erkennt das ihm verwandte; der Charakter der Vorstellungen hängt davon ab, welches von beiden überwiegt; sie haben daher größere Wahrheit, wenn das Warme (das Seiende) im Übergewicht ist.

§ 21. Zenon und Melissos.

Eine dritte Generation eleatischer Philosophen ist durch Zenon und Melissus vertreten. Zenon aus Elea, dessen heldenmütiger Untergang bei der Bekämpfung eines Tyrannen berühmt ist, war der Lieblingsschüler des Parmenides, nach PLATON (Parm. 127 B) 25, nach Apollodor 40 Jahre jünger als dieser. In einer prosaischen Schrift aus seinen jüngeren Jahren verteidigte er die Lehre des Parmenides auf indirektem Wege, durch Widerlegung der gewöhnlichen Vorstellungsweise, mit solchem Scharfsinn, daß ihn Aristoteles (nach DIOG. VIII, 57. IX, 25) den Erfinder der Dialektik nannte. Seine uns bekannten Beweise wenden sich teils gegen die Annahme einer Vielheit von Dingen, teils gegen die Bewegung. Gegen die Vielheit wird bemerkt: 1. Wenn das Seiende vieles wäre, müßte es sowohl unendlich klein als unendlich groß sein: jenes, denn die Einheiten, aus denen es zusammengesetzt wäre, müßten unteilbar, mithin ohne Größe sein; dieses, denn jeder seiner Teile müßte einen anderen vor sich haben, von dem er entfernt wäre, ebenso aber auch dieser usf. 2. Ebenso müßte es der Zahl nach sowohl begrenzt als unbegrenzt sein: begrenzt, denn es wären nicht mehr Dinge als es sind; unbegrenzt, denn um mehrere zu sein, müßten je zwei Dinge ein drittes zwischen sich haben, ebenso aber

---

[1]) S. DIELS Parm. 103 ff. Eine neue, von Diels vielfach abweichende Erklärung der Kosmogonie des Parm. gibt jetzt GILBERT Arch. f. Gesch. d. Phil. XX (1906) 25 ff.

diese und jene und so ins Unendliche[1]). 3. Wenn alles in einem Raume ist, muß es auch dieser selbst sein, ebenso aber sein Raum usf. 4. Endlich wird die Behauptung erwähnt, wenn ein Scheffel Körner beim Ausschütten ein Geräusch hervorbringe, müßte auch jedes Korn und jeder Teil eines solchen eines hervorbringen[2]). Noch berühmter und bedeutender sind aber die vier Beweise gegen die Bewegung (ARIST. Phys. VI, 9 und seine Kommentatoren): 1. Um einen bestimmten Weg zurückzulegen, müßte ein Körper erst die Hälfte zurücklegen, hierzu erst die Hälfte dieser Hälfte usf., d. h. er müßte in einer begrenzten Zeit unbegrenzt viele Räume durchlaufen; die Bewegung könnte also keinen Anfang nehmen. 2. Dasselbe in anderer Wendung (der sogen. Achilleus): Achilleus kann die Schildkröte nicht einholen, wenn sie irgendeinen Vorsprung vor ihm hat; denn während er an ihren Standort (A) gelangt, gelangt sie an einen zweiten (B), während er nach B gelangt, sie nach C usf.; die Bewegung könnte also nicht zu Ende kommen. 3. Der fliegende Pfeil ruht, denn er ist in jedem Augenblick nur in einem und demselben Raum, er ruht also in jedem Augenblick seiner Flugzeit, also auch in dieser ganzen Zeit. 4. Gleiche Räume müßten bei gleicher Geschwindigkeit in der gleichen Zeit durchmessen werden. Nun kommt aber ein bewegter Körper an einem zweiten, wenn dieser sich ihm entgegenbewegt, doppelt so schnell vorbei, als wenn er ruht. Also stehen die Gesetze der Bewegung mit den Tatsachen in Widerspruch. — Später sind diese Beweise in

---

[1]) Daß diese beiden Beweise gegen die angebliche Lehre der Pythagoreer von der Zusammensetzung der Dinge aus räumlich ausgedehnten Punkten (s. o. S. 47 Anm. 1) gerichtet seien, ist durch TANNERY sc. hell. 248 ff. (vgl. BÄUMKER Probl. d. Mat. 60 und DÖRING Gesch. d. gr. Phil. 175 f.) nicht erwiesen worden. S. Phil. d. Gr. I^5 594.

[2]) Der 3. und 4. Beweis waren vielleicht nicht unmittelbar zur Widerlegung der Vielheitslehre bestimmt, sondern jener wandte sich gegen die (pythagoreische oder atomistische?) Annahme eines leeren Raumes, dieser gegen die Zuverlässigkeit unsrer Sinneswahrnehmungen.

skeptischem Sinne verwendet worden; Zenon selbst wollte nur die Sätze des Parmenides damit stützen, gab aber durch die Art, in der er diesen Zweck verfolgte, nicht allein zur Ausbildung der Dialektik, sondern auch zur Erörterung der in den Begriffen des Raumes, der Zeit und der Bewegung liegenden Probleme einen nachhaltigen Anstoß. Die Fehler seiner Beweise und namentlich den Grundfehler, die Verwechslung der unendlichen Teilbarkeit von Raum und Zeit mit einer unendlichen Geteiltheit, bemerkte er selbst gewiß nicht.

Melissos aus Samos, derselbe, welcher 441 v. Chr. als Nauarch die athenische Flotte besiegte, trug in seiner Schrift *π. φύσεως*[1]) (oder: *π. τοῦ ὄντος*) die Lehre des Parmenides vom Seienden vor, welche er hier, wie es scheint, außer gegen andere auch schon gegen Empedokles und Leukippos verteidigte. Er bewies mit den gleichen Gründen, wie Parmenides, die Ewigkeit und Unvergänglichkeit des Seienden; zog dann aber hieraus, von ihm abweichend, die unzulässige Folgerung, daß es auch räumlich anfangs- und endlos, also unbegrenzt sein müsse. Zur weiteren Begründung dieser Bestimmung diente ihm die (vermutlich gegen Leukippos gerichtete) Bestreitung des leeren Raumes; diese hielt er auch der Annahme entgegen, daß es eine Mehrheit von Dingen gebe. Denn an der Einheit und Ungeteiltheit des Seienden hielt er mit Parmenides fest. Mit ihm leugnete er jede Bewegung und ebenso auch jede Veränderung in der Beschaffenheit der Dinge und in der Anordnung ihrer Teile, da jede Veränderung Untergang des Bestehenden und Entstehung eines Neuen wäre, und infolge davon bestritt er (gegen Empedokles) auch die Teilung und Mischung der Stoffe; wobei er gegen die räumliche Bewegung wieder die Undenkbarkeit des Leeren geltend-

[1]) Pabst De Mel. fragmentis (1889) hat gezeigt, daß Fr. 1—5 Mull. eine jüngere Bearbeitung von Fr. 6—14 sind. Bei Diels Vors. I 143 ff. sind daher die ersteren als Paraphrase des Simplicius unter den Text der echten Fragmente gesetzt. Diese echten Bruchstücke rechtfertigen vollauf das Urteil des Aristoteles, der (Metaph. I 5, 589 b 25) Melissos ebenso wie Xenophanes im Vergleiche zu Parmenides *μικρὸν ἀγροικότεροι* nennt.

machte, ohne das doch weder eine Bewegung noch eine Verdünnung und Verdichtung möglich sei. Mit Parmenides verwarf er endlich das Zeugnis der Sinne, denen er den Widerspruch vorrückte, daß sich uns die Dinge in der Folge oft verändert zeigen, was nicht möglich wäre, wenn sie wirklich so beschaffen gewesen wären, wie sie sich uns zuerst darstellten.

II. Die Physiker des fünften Jahrhunderts.

§ 22. Heraklit.

Herakleitos war ein Ephesier aus edlem Geschlecht, ein Zeitgenosse des Parmenides (über dessen Verhältnis zu ihm S. 57 Anm. 1 zu vergleichen ist); seine *ἀκμή* fällt nach Apollodor (Diog. IX 1) wie die des Parmenides in Ol. 69 (504/0 v. Chr.), seine Geburt demnach 544/0 [1]). Ernsten und tiefsinnigen Geistes, voll Geringschätzung gegen das Treiben und die Meinungen der Menschen, und auch von den bewundertsten Weisen seiner Zeit und seines Volkes nicht befriedigt, ging er in der Forschung seinen eigenen Weg (*ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν* Fr. 101; *εἷς ἐμοὶ μύριοι ἐὰν ἄριστος ᾖ* Fr. 49). Ihre Ergebnisse legte er in seiner Schrift *π. φύσεως* ohne nähere Begründung in prägnanten, bilderreichen, nicht selten orakelhaften und bis zur Undeutlichkeit wortkargen Sprüchen nieder, und diese Darstellungsweise hat ihm den Beinamen des Dunkeln (dessen erste Spur sich bei Livius XXIII, 39 findet) eingebracht; ihm selbst schien sie der Würde des Gegenstandes zu entsprechen, und uns gibt sie das treue Bild seines mehr in Anschauungen als in Begriffen sich bewegenden, mehr auf die Verknüpfung als auf die Unterscheidung des Mannigfaltigen gerichteten Denkens [2]).

---

[1]) Sein Todesjahr läßt sich nicht näher bestimmen; Diog. VIII 52, wo nach der handschriftlichen Überlieferung seine Lebensdauer auf 60 Jahre angegeben wird, ist mit Sturz und Diels (Vors. I 15) für *Ἡράκλειτον* zu schreiben: *Ἡρακλείδης*.

[2]) Seine Bruchstücke sind gesammelt und monographisch bearbeitet von Schleiermacher Herakleitos (1807; jetzt: Werke z. Phil. II, 1—146);

Wie Xenophanes und Parmenides, so geht auch Heraklit von der Betrachtung der Natur aus, und diese begreift auch er als ein einheitliches Ganzes, das als solches weder entstanden ist noch vergeht. Aber während jene an dem Naturganzen die Beharrlichkeit der Substanz so ausschließlich ins Auge fassen, daß sich ihnen die Vielheit und der Wechsel der Erscheinungen schließlich in einen bloßen Schein auflöst, macht auf Heraklit umgekehrt der unaufhörliche Wechsel der Dinge, die Unbeständigkeit alles Einzelnen, einen so starken Eindruck, daß er gerade hierin das allgemeinste Weltgesetz sieht, die Welt nur als ein in unablässiger Veränderung begriffenes, in immer neue Gestalten sich umsetzendes Wesen zu betrachten weiß. Alles fließt und nichts hat Bestand[1]; „wir können nicht zweimal in denselben Strom steigen" (Fr. 12. 49a. 91); alles geht fortwährend in anderes über, und es zeigt sich ebendamit, daß es Ein Wesen ist, das die entgegengesetzten Gestalten annimmt, durch die verschiedenartigsten Zustände hindurchgeht, daß „alles aus Einem wird, und Eines aus allem" (Fr. 10): „Gott ist Tag und Nacht, Sommer und Winter, Krieg und Frieden, Sättigung und Hunger" (Fr. 67). Dieses Wesen aller Dinge ist aber nach Heraklit das Feuer: „Diese Welt, die Eine für alle, hat

---

Lassalle Die Philos. Herakleitos des Dunkeln, 1858. 2 Bde. Schuster Heraklit, 1873. Bywater Heracliti Reliquiæ, Oxf. 1877. Diels Herakleitos v. Eph. griech. u. deutsch, 1901, und Vors. I 54 ff. Weiter vgl. m. neben den umfassenderen Werken von Monographien: Bernays Heraclitea (1848. Ges. Abhandl. I, 1—108). Teichmüller Neue Studien z. Gesch. d. Begriffe. 1. H. 1876; 2. H. 1878. E. Pfleiderer Die Philos. d. Her., 1866. Soulier Eraclito. Rom. 1885. Gomperz Zu Her.s Lehre. 1887. Patin Heraklits Einheitslehre, 1885. Ders. Heraklitische Beispiele I. II, 1892/93. Brieger Die Grundzüge d. herakl. Physik Hermes 39 (1904). S. 182 ff. Über die hippokrateische Schrift *π. διαίτης*, die als Quelle für Heraklit seit Bernays, vielfach in unkritischer Weise, benutzt worden ist, s. Phil. d. Gr. I^5 694 ff. und Fredrich Hippokratische Untersuchungen 1899.

[1]) *πάντα ... ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθέν* Arist. De coelo III, 1. 298 b. 29. *τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν ... „πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει"* Platon Krat. 401 D. 402 A.

weder der Götter noch der Menschen einer gemacht; sondern sie war immer und ist und wird sein ein ewig lebendes Feuer" (Fr. 30). Der Grund dieser Annahme liegt in letzter Beziehung darin, daß das Feuer dem Philosophen der Stoff zu sein schien, welcher von allem am wenigsten einen festen Bestand hat oder bei anderem duldet, und er verstand deshalb unter seinem Feuer nicht bloß die Flamme, sondern das Warme überhaupt, weshalb es auch als Dunst (*ἀναθυμίασις*) oder Hauch (*ψυχή*) bezeichnet wird. Aus dem Feuer entstehen die Dinge durch Umwandlung in andere Stoffe, und auf dem gleichen Wege kehren sie dahin zurück: „alles wird umgetauscht gegen Feuer und Feuer gegen alles, wie Waren gegen Gold und Gold gegen Waren" (Fr. 90). Da aber dieser Umwandlungsprozeß nie stille steht, kommt es niemals zu beharrenden Produkten, sondern alles ist beständig im Übergang von einem Zustand in einen entgegengesetzten begriffen und hat eben deshalb die Gegensätze, zwischen denen es in der Mitte schwebt, gleichzeitig an sich: „Der Streit (*πόλεμος*) ist das Recht der Welt (*Δίκη*), der Vater und König aller Dinge[1]"; „was gegeneinander strebt, stützt sich (*ἀντίξουν συμφέρον* Fr. 8), was auseinandergeht, geht mit sich zusammen" (Fr. 51, vgl. Byw. Fr. 45; vgl. PLATON Soph. 224 D.); „auf entgegengesetzter Spannung beruht die Harmonie der Welt, wie die der Leier und des Bogens (*παλίντονος* [al. *παλίντροπος*] *ἁρμονίη κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου* Fr. 51, vgl. Byw. Fr. 56). Heraklit sprach daher von dem Zeus-Polemos und tadelte Homer, daß er die Zwietracht verwünscht. Aber nicht minder stark hob er es hervor, daß die „verborgene Harmonie" der Natur aus den Gegensätzen immer wieder den Einklang herstelle, daß das göttliche Gesetz, die Dike, das Verhängnis, die Weisheit (*γνώμη*), die gemeinsame Vernunft (*λόγος*), Zeus oder die Gottheit alles regiere, daß das Urwesen nach festen Gesetzen sich in alle Dinge umsetze und aus ihnen wieder zurücknehme.

---

[1]) Fr. 80. 53. 67; vgl. Phil. d. Gr. I^5 655—664.

In seiner Umwandlung durchläuft das Urwesen drei Grundformen: aus dem Feuer wird Wasser, aus dem Wasser Erde; in umgekehrter Richtung aus der Erde Wasser, aus dem Wasser Feuer. Jenes ist der Weg nach unten, dieses der nach oben, und daß sich beide durch die gleichen Momente bewegen, spricht der Satz (Fr. 60) aus: „Der Weg nach oben und unten ist Einer“. Alle Dinge unterliegen dieser Veränderung fortwährend; aber sie scheinen dieselben zu bleiben, solange ihnen von der einen Seite ebenso viele Stoffe einer bestimmten Art zufließen, als sie nach der anderen abgeben. Ein bezeichnendes Beispiel dieses Wechsels bietet Heraklits sprichwörtlich gewordene Meinung, daß die Sonne jeden Tag neu sei, indem das im Sonnennachen angesammelte Feuer des Abends erlösche, und sich während der Nacht aus den Dünsten des Meeres neu bilde. Den gleichen Gesichtspunkt wandte aber der Philosoph (im Anschluß an Anaximander und Anaximenes) auch auf das Weltganze an: wie die Welt aus dem Urfeuer hervorgegangen ist, so soll sie auch, wenn das Weltjahr abgelaufen ist, durch Verbrennung dahin zurückkehren, um sich nach einer bestimmten Zeit wieder aufs neue aus ihm zu bilden, und es soll sich so die Geschichte der Welt periodisch (ein Weltjahr umfaßt 10800 Sonnenjahre) in endlosem Wechsel zwischen dem Zustand des geteilten Seins („*χρησμοσύνη*“) und dem der Einigung aller Dinge im Urfeuer („*κόρος*“, Fr. 65) bewegen. Wenn Schleiermacher, Hegel und Lassalle dem Philosophen diese Lehre absprechen, so widerstreitet diese Ansicht nicht allein dem einstimmigen Zeugnis der Alten seit Aristoteles, sondern auch Heraklits eigenen Aussagen, und auch auf Platon Soph. 242 D f. kann sie sich nicht stützen.

Ein Teil des göttlichen Feuers ist die Seele des Menschen; je reiner dieses Feuer ist, um so vollkommener ist sie: „die trockene Seele ist die weiseste und beste“ (Fr. 118)[1]. Da

---

[1]) Der obigen Übersetzung liegt die Fassung des Ausspruches bei Bywater Fr. 74 zugrunde: *αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*. Diels zieht

aber das Seelenfeuer gleichfalls fortwährender Umwandlung unterliegt, muß es sich durch die Sinne und den Atem aus dem Licht und der Luft außer uns ergänzen. Daß es freilich beim Austritt der Seele aus dem Leibe nicht erlöschen, sondern individuell fortdauern sollte, und daß Heraklit demgemäß die Seelen (mit den Orphikern und Pythagoreern) aus diesem Leben in ein höheres übergehen ließ, dazu gab ihm seine Physik kein Recht[1]). Dagegen ist es ganz folgerichtig, wenn der Philosoph, der im Wechsel der Einzeldinge nur das allgemeine Gesetz als ein bleibendes betrachtet, auch nur dem vernünftigen, auf das Gemeinsame gerichteten Erkennen Wert beilegt (Fr. 113. 114), die Augen und Ohren der Unverständigen dagegen für „schlechte Zeugen" erklärt (Fr. 107), und wenn er ebenso für das praktische Verhalten den Grundsatz aufstellt: „alle menschlichen Gesetze nähren sich von Einem, dem Göttlichen" (Fr. 114); ihm müsse man daher folgen, dagegen „den Übermut löschen, mehr als eine Feuersbrunst" (Fr. 43). Aus dem Vertrauen auf die göttliche Weltordnung entspringt jene Zufriedenheit (*εὐαρέστησις*), die Heraklit für das höchste Gut erklärt haben soll; das Glück des Menschen hängt seiner Überzeugung nach von ihm selbst ab: *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων* (Fr. 119). Auf der Gesetzlichkeit beruht das Wohl des Gemeinwesens: „das Volk muß für das Gesetz kämpfen wie für seine Mauer" (Fr. 44). Aber auch das, meint der aristokratische Philosoph, sei Gesetz, dem Rat eines einzelnen zu folgen (Fr. 33), und gegen die Demokratie, die seinen Freund Hermodor verbannt hat, richtet er (Fr. 121)

---

jetzt die bei Philon u. a. überlieferte Lesart vor: *αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ κτλ*, und übersetzt: „trockner Glast: weiseste und beste Seele".

[1]) Nach Diels Her. Anm. zu Fr. 63 läßt Heraklit nur die Seelen der Reinen und Auserwählten nach dem Tode als Heroen oder Dämonen fortleben (vgl. Fr. 26. 24. 25). Die Ansicht Patins Her. Beispiele II und Rohdes Psyche[1] 422 ff., daß Her. kein persönliches Fortleben, sondern nur ein Aufgehen der Seelen in dem Ewig-Einen, dem Weltfeuer, angenommen habe, läßt sich bei unbefangener Prüfung der Überlieferung kaum rechtfertigen; mit der physikalischen Lehre Her.s würde eine solche Auffassung allerdings im vollen Einklange stehen.

den herbsten Tadel. In ebenso schroffer Unabhängigkeit stellte er sich den religiösen Meinungen und Bräuchen des Volkes gegenüber, wenn er nicht allein die dionysischen Orgien, sondern auch die Bilderverehrung und die blutigen Opfer mit scharfen Worten angriff. Daß er selbst, wie E. PFLEIDERER glaubt, von den Mysterien einen für sein ganzes System maßgebenden Einfluß erfuhr, ist durchaus unerweisbar und unwahrscheinlich.

Heraklits Schule erhielt sich nicht bloß in ihrer Heimat bis um den Anfang des 4. Jahrhunderts, sondern sie fand auch in Athen Anklang; Platons Lehrer Kratylos gehörte ihr an. Aber diese späteren Herakliteer, und namentlich auch Kratylos, waren in ein so unmethodisches, enthusiastisches Wesen und in solche Übertreibungen geraten, daß sowohl Platon als Aristoteles sich sehr geringschätzig über sie äußern.

§ 23. Empedokles.

Der Agrigentiner Empedokles war nach Apollodor 483/2 v. Chr. geboren und starb sechzigjährig 424/3; wahrscheinlich aber ist seine Lebenszeit um etwa zehn Jahre (492—432) heraufzurücken. Durch seine schwungvolle Beredsamkeit und seine Tatkraft erhielt er sich, wie sein Vater Meton, längere Zeit an der Spitze der agrigentinischen Demokratie; noch wichtiger war aber ihm selbst die Rolle des Religionslehrers, Propheten, Arztes und Wundertäters, zu der ihn seine bedeutende, der des Pythagoras ähnliche Persönlichkeit befähigte. Über seinen Tod kamen schon frühe abenteuerliche Erfindungen, teils vergötternde, teils herabsetzende, in Umlauf; das Wahrscheinlichste ist, daß er schließlich, von der Volksgunst verlassen, als Verbannter im Peloponnes starb[1]). Von den Schriften, die seinen Namen trugen, lassen sich ihm nur die zwei Lehrgedichte, die *φυσικά*, die in zwei Bücher zerfielen, und die *καθαρμοί*, mit

[1]) Vgl. BIDEZ La biographie d'Empédocle 1894.

Sicherheit beilegen; von beiden haben sich zahlreiche Bruchstücke[1]) erhalten.

In seiner mystischen Theologie schließt sich Empedokles an die orphisch-pythagoreischen Lehren an, in seiner Physik dagegen sucht er einen Mittelweg zwischen Parmenides und der von diesem bestrittenen Weltansicht. Mit Parmenides leugnet er, daß ein Entstehen oder Vergehen im strengen Sinn denkbar sei; aber deshalb die Vielheit der Einzeldinge, ihr Werden und ihre Veränderung zu bestreiten, kann er sich nicht entschließen; und so ergreift er, wahrscheinlich nach Leukippos' Vorgang, den Ausweg, die Entstehung auf eine Verbindung, das Vergehen auf eine Trennung, die Veränderung auf eine teilweise Verbindung und Trennung unentstandener, unvergänglicher und unveränderlicher Stoffe zurückzuführen. Diese Stoffe denkt er sich aber voneinander qualitativ verschieden und quantitativ teilbar, nicht als Atome, sondern als Elemente (*στοιχεῖα*), und er ist der erste, der diesen Begriff des Elementes aufgebracht hat; der Name allerdings ist später: Empedokles selbst nennt sie „die Wurzeln (*ῥιζώματα*) von allem“. Auch die Vierzahl der Elemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde, rührt von Empedokles her. Keiner von diesen vier Stoffen kann in den anderen übergehen oder sich mit ihm zu einem neuen verbinden: jede Mischung der Stoffe besteht nur darin, daß kleine Teile von ihnen mechanisch gemengt werden, und ebenso jede Wirkung, die substantiell getrennte Körper aufeinander ausüben, darin, daß von dem einen kleine Teilchen (*ἀποῤῥοαί*) sich ablösen und in die Poren des andern eindringen; wo die Poren und Ausflüsse zweier Körper sich entsprechen, ziehen sie sich an wie der Magnet und das Eisen. Damit aber die Stoffe zusammentreten oder auseinandertreten, müssen zu ihnen die bewegenden Kräfte hinzukommen, und dieser müssen es zwei

[1]) Gesammelt und erläutert von Sturz Empedokles 1805; Karsten Empedoclis carm. rel. 1838; Stein Empedoclis fragm. 1852; Preller[8] S. 12 ff.; Diels Poet. phil. fr. S. 74 ff. und Vors. I 149 ff.

sein: eine vereinigende und eine trennende. Empedokles nennt jene die Liebe (φιλότης, στοργή) oder auch die Harmonie, diese den Haß (νεῖκος, κότος).

Diese Kräfte wirken nun aber nicht immer in der gleichen Weise. Wie vielmehr Heraklit die Welt periodisch aus dem Urfeuer hervorgehen und wieder dahin zurückkehren ließ, so nimmt auch Empedokles an, daß die Elemente in endlosem Wechsel bald von der Liebe zur Einheit zusammengeführt, bald vom Hasse getrennt werden. In dem ersten von diesen Zuständen, als vollkommene Mischung aller Stoffe, bildet die Welt den kugelförmigen Sphairos, der als ein seliger Gott beschrieben wird, weil aller Haß aus ihm verbannt ist. Das Gegenstück dazu ist die gänzliche Trennung der Elemente. Zwischen diesen Extremen liegen diejenigen Weltzustände, in denen Einzelwesen entstehen und untergehen[1]). Bei der Bildung der gegenwärtigen Welt sollte die Liebe zuerst in der Mitte der vom Haß getrennten Stoffe einen Wirbel hervorgebracht haben, in den diese allmählich hereingezogen wurden; aus diesem Gemenge schied sich durch die Wirbelbewegung zuerst die Luft oder der Äther ab, aus dem sich das Himmelsgewölbe bildete, hierauf das Feuer, welches unmittelbar unter diesem seinen Ort einnahm; aus der Erde wurde durch einen Umschwung das Wasser ausgepreßt, aus dem dann wieder Luft (d. h. die untere atmosphärische) ausdünstete. Der Himmel besteht aus zwei Hälften, einer feurigen und einer dunkeln, mit eingesprengten Feuerteilen: jenes der Tag-, dieses der Nachthimmel. Die Sonne hielt Empedokles mit den Pythagoreern für einen Spiegel, welcher die Strahlen des himmlischen Feuers sammle und zurückwerfe, wie der Mond die der Sonne. Daß die Erde

---

[1]) H. v. ARNIM Festschrift f. Gomperz 1902 S. 16 ff. sucht nachzuweisen, daß Emp. nur eine Periode der Weltbildung und der Entstehung von Einzelwesen angenommen habe. Doch scheinen dieser Auffassung bestimmte Zeugnisse des Aristoteles und der Fragmente (s. bes. Fr. 17 u. 26) zu widersprechen. Geschildert hat Emp. allerdings nur eine dieser beiden Perioden.

und die Welt sich an ihrer Stelle erhalten, sollte die Geschwindigkeit des Umschwunges bewirken.

Aus der Erde sind nach Empedokles die Pflanzen und die Tiere entsprossen. Wie aber die Vereinigung der Stoffe durch die Liebe überhaupt nur allmählich erfolgt, so nahm er auch bei der Entstehung der lebenden Wesen einen stufenweisen Fortschritt zu vollkommeneren Erzeugnissen an. Erst sollten nur einzelne Gliedmaßen aus der Erde hervorgekommen sein, dann diese, wie es sich traf, sich zu ungeheuerlichen Gebilden vereinigt haben; und auch als die jetzigen Tiere und Menschen entstanden, waren sie zuerst unförmliche Klumpen, die erst mit der Zeit ihre Gliederung erhielten. Daß dagegen schon Empedokles den zweckmäßigen Bau der Organismen durch die Annahme erklärt habe, von den Schöpfungen des Zufalles hätten nur die lebensfähigen sich erhalten, ist weder an sich wahrscheinlich, noch sagt es ARISTOTELES (Phys. II, 8)[1]. Mit den lebenden Wesen scheint sich Empedokles sehr eingehend beschäftigt zu haben. Er stellte über ihre Erzeugung und Entwicklung, über die elementarische Zusammensetzung der Knochen und des Fleisches, über den Atmungsprozeß (welcher teilweise durch die Haut erfolgen sollte) und ähnliche Erscheinungen in ihrer Art sinnreiche Vermutungen auf. Er suchte die Sinnestätigkeiten durch seine Lehre von den Poren[2] und Ausflüssen zu erklären, wobei er, das Gesicht betreffend, annahm, daß dem gegen das Auge sich bewegenden Licht Ausflüsse aus dem Feuer und Wasser des Auges entgegenkommen. Er stellte für das Erkennen überhaupt den Grundsatz auf, daß jedes Element von dem gleichartigen in uns erkannt wurde[3] (wie auch die Lust durch das Verwandte, die Unlust durch das Widerstrebende hervorgerufen werden sollte); daß daher die

---

[1]) Vgl. meine Vorträge und Abhandl. III, 41 ff. Phil. d. Gr. I, 795 f.

[2]) Durch diese wahrscheinlich dem Leukippos entlehnte Annahme von Poren gerät Emp. mit sich selbst in Widerspruch, da er mit Parmenides das Leere leugnet (Fr. 13. 14); s. DIELS Über Leukipp u. Demokrit S. 105.

[3]) *γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν* usw. Fr. 109.

Beschaffenheit des Denkens sich nach der des Körpers und namentlich des Blutes richte, das sein Hauptsitz sei. Auch er ließ sich aber durch diesen Materialismus nicht abhalten, das sinnliche Erkennen dem vernünftigen nachzusetzen, wenn er es ihm auch nicht so schroff entgegenstellt wie Parmenides.

Neben diesem naturphilosophischen System begegnet uns bei Empedokles die mystische, an die Orphiker und Pythagoreer anknüpfende Lehre von dem Herabsinken der Seelen ins Erdenleben, von ihrer Wanderung durch menschliche, tierische und Pflanzenleiber und von der dereinstigen Rückkehr der geläuterten Seelen zu den Göttern; und daraus ergibt sich das Verbot der Tieropfer und der tierischen Nahrung, von denen die goldene Urzeit der Menschheit noch nichts wußte (Fr. 128). Aber er hat diese Lehren mit seiner Physik nicht bloß in keine wissenschaftliche Verbindung gebracht, sondern auch den Widerspruch beider zu beseitigen keinen Versuch gemacht; so wenig sich auch verkennen läßt, daß in beiden eine Auffassung sich ausspricht, welcher der Streit und Gegensatz der Grund alles Übels, Einheit und Harmonie das Seligste ist. Auch die reine Gottesidee, die er in den Katharmen (Fr. 131. 132) mit Xenophanes der anthropomorphistischen Göttervorstellung entgegensetzt, verträgt sich nicht mit seiner physikalischen Lehre [1]).

§ 24. Die atomistische Schule.

Der Stifter der atomistischen Schule war Leukippos, ein Zeitgenosse des Anaxagoras und Empedokles, dessen Lebenszeit wir jedoch nicht genauer bestimmen können. Theophrast b. Simpl. Phys. 28, 4 nennt ihn einen Schüler des Parmenides, weiß aber nicht, ob er aus Milet oder Elea stammte. Die Schriften, aus denen Aristoteles und Theophrast

[1]) Der Widerspruch zwischen der empedokleischen Mystik und Physik wird psychologisch erklärlich, wenn man mit Diels Über d. Gedichte d. Emp. 1898 S. 11 ff. die Schrift περὶ φύσεως in die jüngeren Jahre, das Sühnelied dagegen in die Zeit der Verbannung des Philosophen setzt.

über seine Lehren berichten, *Μέγας διάκοσμος* und *Περὶ νοῦ*, scheinen sich später unter denen Demokrits befunden zu haben [1]). Dieser berühmte Philosoph und Naturforscher, ein Bürger Abderas, war nach seiner eigenen Aussage (DIOG. IX, 41) noch jung, als Anaxagoras bereits alt war (*νέος κατὰ πρεσβύτην Ἀναξαγόραν*); ob er aber gerade 40 Jahre jünger als jener und somit um 460 v. Chr. geboren war, wie Apollodor annahm, ist zweifelhaft; Thrasyll setzte seine Geburt in Ol. 77, 3 (470/69 v. Chr.), vielleicht auf Grund der Stelle bei ARISTOTELES (d. part. an. I, 1 b. 42a 26), die schon im Altertum so aufgefaßt wurde, als ob darin Demokrit für jünger als Sokrates erklärt würde. Seine Wißbegierde soll ihn, wie ein späteres Zeugnis mitteilt, nach Ägypten und Babylonien geführt haben; ob in die Zeit, die er in der Fremde zubrachte (Fr. 299) [2]), auch sein Verkehr mit Leukippos fällt, dessen Schüler er nach Aristoteles und Theophrast war, wird nicht berichtet; das Wahrscheinlichere ist, daß er wie Protagoras mit Leukippos zu Abdera verkehrt hat. Außer ihm kannte Demokrit auch andere ältere und gleichzeitige Philosophen, wie er denn der erste Gelehrte und Naturfoscher seiner Zeit war. Sein Lebensalter wird von Diodor, vermutlich nach Apollodor, auf 90, von anderen auf 100 und noch mehr Jahre angegeben. Aus seinen Schriften sind zahlreiche Bruchstücke erhalten [3]), aus denen aber das Unechte auszuscheiden — namentlich bei den moralischen Aussprüchen — oft schwierig ist.

Die atomistische Theorie ist in ihren wesentlichen Bestandteilen als ein Werk des Leukippos zu betrachten, während

---

[1]) Und daraus erklärt es sich, daß Epikur Leukippos' Existenz leugnete (DIOG. X, 13). Wenn jedoch ROHDE Über Leucipp und Demokrit (Verhandl. d. 34. Philologenversamml. 1881. Jahrb. f. Philol. 1882 S. 741 ff.) zu zeigen suchte, daß Epikur darin recht habe, so ist er von DIELS (Verhandl. d. 35. Philologenvers. S. 96 ff.) überzeugend widerlegt worden.

[2]) [Das jedoch als unecht ansusehen ist; s. oben S. 20 Anm. 1.]

[3]) Gesammelt bei DIELS Vors. I 350 ff.; die ethischen Fragmente bei NATORP Die Ethika d. Dem. 1893.

ihre Anwendung auf alle Teile der Naturwissenschaft überwiegend das seines Schülers gewesen zu sein scheint. Leukippos war (wie ARIST. gen. et corr. I, 8 sagt) mit Parmenides von der Unmöglichkeit eines absoluten Entstehens und Vergehens überzeugt, aber die Vielheit des Seins, die Bewegung, das Entstehen und Vergehen der zusammengesetzten Dinge wollte er nicht leugnen; und da nun alles dieses, wie Parmenides gezeigt hatte, ohne das Nichtseiende sich nicht denken läßt, so behauptete er, das Nichtseiende sei so gut wie das Seiende. Das Seiende ist aber (nach Parmenides) das Raumerfüllende, Volle, das Nichtseiende das Leere. Als die Grundbestandteile aller Dinge bezeichneten demnach Leukippos und Demokrit das Volle und das Leere; aber um die Erscheinungen hieraus erklären zu können, dachten sie sich das Volle in zahllose, wegen ihrer Kleinheit nicht gesondert wahrnehmbare Körperchen zerteilt, die durch das Leere voneinander geschieden, selbst aber deshalb unteilbar sein sollten, weil sie ihren Raum vollständig ausfüllen und kein Leeres in sich haben; weshalb sie Atome (ἄτομα) oder auch „dichte Körper“ (ναστά) genannt werden. Diese Atome sind genau so beschaffen wie das Seiende des Parmenides, wenn man sich dieses in zahllose Teile zerschlagen und in einen unbegrenzten leeren Raum versetzt denkt: ungeworden, unvergänglich, ihrem Stoffe nach durchaus gleichartig, unterscheiden sie sich nur durch ihre Gestalt und ihre Größe und sind keiner qualitativen Veränderung, sondern nur des Ortswechsels fähig. Nur hierauf haben wir daher auch die Eigenschaften und Veränderungen der Dinge zurückzuführen. Da alle Atome aus dem gleichen Stoffe bestehen, muß ihr Gewicht ihrer Größe genau entsprechen; wenn mithin zusammengesetzte Körper bei gleicher Größe ein verschiedenes Gewicht haben, so kann dies nur davon herrühren, daß in dem einen mehr leere Zwischenräume sind als in dem andern. Alles Entstehen des Zusammengesetzten besteht in dem Zusammentreten getrennter, alles Vergehen in der Trennung verbundener Atome; ebenso sind alle Arten von Veränderung

teils hierauf, teils auf Änderungen in der Lage und Ordnung der Atome zurückzuführen. Jede Einwirkung der Dinge aufeinander ist eine mechanische durch Druck und Stoß: jede Wirkung in die Ferne (wie zwischen Magnet und Eisen, Licht und Auge) ist durch Ausflüsse vermittelt. Alle Eigenschaften der Dinge beruhen auf der Gestalt, Größe, Lage und Ordnung ihrer Atome; die sinnlichen Qualitäten, die wir ihnen beilegen, drücken (schon nach Leukippos) nur die Art aus, wie sie auf unsere Sinne wirken: *νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν* (Fr. 9; vgl. 125).

Vermöge ihrer Schwere bewegen sich nun alle Atome von Ewigkeit her im unendlichen Raume nach unten [1]); hierbei müssen aber, wie die Atomiker meinten, die größeren Atome, weil sie schwerer sind, schneller fallen als die kleineren und leichteren; sie stoßen daher auf diese und drängen sie nach oben, und aus dem Gegenlauf dieser beiden Bewegungen, dem Zusammenstoß und Abprallen der Atome, erzeugt sich eine Wirbelbewegung. Infolge der letzteren werden nun einerseits die gleichartigen Atome zusammengeführt; andrerseits bilden sich durch die Verwicklung verschiedengestaltiger Atome abgesonderte und nach außen abgeschlossene Atomenkomplexe oder Welten. Da die Bewegung keinen Anfang, die Masse der Atome und der leere Raum keine Grenze haben, muß es solcher Welten von jeher zahllose gegeben haben, die sich in den mannigfaltigsten Zuständen befinden und die

[1]) Wie dies sowohl aus der Lehre von der Schwere der Atome als aus den Aussagen des Platon, Aristoteles, Theoprast usw. Phil. d. Gr. I[5] S. 868 ff. nachgewiesen und bis jetzt durch keinen irgend stichhaltigen Gegengrund widerlegt ist. [Die von Zeller a. a. O. bekämpfte Ansicht Briegers (Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leuk. u. Dem. 1884) und Liepmanns (Die Mechanik der Leukipp-Demokritschen Atome 1886), wonach die Urbewegung (richtiger: die interkosmische Bewegung) der Atome im leeren Raume nicht eine geradlinige Fallbewegung, sondern ein wirres Durcheinanderfliegen nach verschiedenen Richtungen ist, hat den Beifall namhafter Forscher gefunden (s. Jahresber. f. Altertumsw. 1903 I 136 ff.). Adhuc sub iudice lis est.]

verschiedensten Gestalten haben. Nur eine von diesen zahllosen Welten ist die, der wir angehören. Demokrits Vermutungen über ihre Entstehung, die Bildung der Gestirne in der Luft, ihre allmähliche Austrocknung und Entzündung usw. entsprechen seinen allgemeinen Voraussetzungen. Die Erde denken sich Leukippos und Demokrit mit Anaximenes als runde Platte auf der Luft schwebend. Die Gestirne, von denen aber die zwei größten, Sonne und Mond, erst nach ihrer Entstehung in unser Weltsystem eingetreten sein sollen, drehten sich vor der Neigung der Erdachse horizontal seitlich um die Erde. Von den vier Elementen besteht nach Demokrit das Feuer aus kleinen, glatten und runden Atomen, in den übrigen sind verschiedenartige Atome gemischt.

Aus dem Erdschlamm kamen die organischen Wesen hervor, denen Demokrit große Aufmerksamkeit zugewendet zu haben scheint; besonders eingehend beschäftigte er sich jedoch mit dem Menschen, und wenn schon sein Körperbau ein Gegenstand der höchsten Bewunderung für ihn ist[1]), legt er noch viel höheren Wert auf die Seele und das geistige Leben. Auch die Seele kann er allerdings nur für etwas Körperliches erklären: sie besteht aus feinen glatten und runden Atomen, also aus Feuer, das durch den ganzen Leib verteilt ist, und durch die Einatmung teils am Austritt verhindert, teils aus der Luft ergänzt wird; einzelne Seelentätigkeiten haben aber in bestimmten Organen ihren Sitz. Nach dem Tode zerstreuen sich die Seelenatome. Trotzdem ist aber die Seele das Edelste und Göttlichste im Menschen, und auch in allen andern Dingen ist so viel Seele und Vernunft, als Wärmestoff in ihnen ist; von der Luft z. B. sagte Demokrit, es müsse in ihr viel Vernunft und Seele (*νοῦς* und *ψυχή*) sein, da wir diese sonst nicht durch den Atem in uns

[1]) [Die Phil. d. Gr. I[5] S. 901 ff. hierfür beigebrachten Zeugnisse aus Fulgentius und dem von ten Brink den echten Bruchstücken zugewiesenen Briefe des Dem. an Hippokrates (Epist. Ps.-Hippocr. 23) werden jetzt von Diels Vors. I 445 (Fr. 301) und S. 448 f. (vgl. II 731) mit Recht als Fälschungen bezeichnet.]

aufnehmen könnten (ARIST. De respir. 4). In der Veränderung, welche die von den Dingen ausgehenden und durch die Sinnesorgane eindringenden Ausflüsse in der Seele hervorbringen, besteht die Wahrnehmung; das Sehen z. B. entsteht (schon nach Leukippos) dadurch, daß die Bilder der Gegenstände, die sich von diesen ablösen (*εἴδωλα, δείκελα*), die vor ihnen liegende Luft gestalten und diese mit den Ausflüssen unsrer Augen sich berührt; wobei jede Art von Atomen von den gleichartigen in uns erfaßt wird. In einer ähnlichen Veränderung des Seelenkörpers besteht auch das Denken: es ist richtig, wenn die Seele durch die Bewegungen, die sie erfährt, in die richtige Temperatur versetzt wird. Dieser Materialismus hält aber einen Demokrit so wenig wie andere ab (dem S. 73 angeführten entsprechend), zwischen der Wahrnehmung und dem Denken (der *γνώμη σκοτίη* und *γνησίη*) in Beziehung auf ihren Wert scharf zu unterscheiden und nur von dem letzteren Aufschluß über die wahre Beschaffenheit der Dinge zu erwarten; so wenig er auch verkennt, daß wir diese nur von der Beobachtung aus zu erkennen vermögen. Die Unvollkommenheit des sinnlichen Erkennens ist es wohl auch, die Demokrits Klagen über die Unsicherheit und Beschränktheit unseres Wissens zunächst veranlaßt; zum Skeptiker darf man ihn deshalb nicht machen: der Skepsis des Protagoras hat er ausdrücklich widersprochen. Und ebenso wie der Wert unsers Erkennens ist auch der unseres Lebens durch die Erhebung über das Sinnliche bedingt. Das Wünschenswerteste ist wohl, sich möglichst viel zu freuen und möglichst wenig zu betrüben; aber „Eudämonie und Kakodämonie der Seele wohnt nicht in Gold noch in Herden, sondern die Seele ist der Wohnsitz des Dämon". (Vgl. Heraklit oben S. 65.) Die Glückseligkeit besteht wesentlich in der Ruhe und Heiterkeit des Gemütes (*εὐθυμίη*[1]),

[1]) *Π. εὐθυμίης* ist der Titel der Schrift, welcher viele und besonders die umfangreicheren ethischen Bruchstücke des Philosophen, soweit sie echt sind, entnommen zu sein scheinen; über sie handeln LORTZING Über die ethischen Fragm. D.s 1873, R. HIRZEL Hermes XIV 354—407 und NATORP

εὐεστώ, ἁρμονίη, ἀϑαμβίη), und diese erreicht man am sichersten durch Mäßigung der Begierden und Gleichmaß des Lebens (*μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίῃ*, Fr. 191). In diesem Sinn sind Demokrits Lebensvorschriften gehalten: sie zeigen eine reiche Erfahrung, feine Beobachtung, reine Grundsätze. Sie mit seiner physikalischen Theorie wissenschaftlich zu verknüpfen, hat er allem nach nicht versucht, und wenn der Grundgedanke seiner Ethik inhaltlich in dem Satze liegt, daß das Glück des Menschen ganz und gar von seinem Gemütszustand abhänge, so fehlt doch jeder Beweis dafür, daß er diesen Satz in ähnlicher Weise, wie etwa Sokrates den Satz, daß die Tugend im Wissen bestehe, durch allgemeine Erwägungen zu begründen unternahm. Aristoteles rechnet daher Demokrit trotz seiner Sittensprüche, die er freilich nirgends erwähnt, noch durchaus zu den Physikern, und läßt die wissenschaftliche Ethik erst mit Sokrates beginnen (Metaph. XIII. 4, 1078 b 17. part. an. I, 2. 642 a 26).

Fremdartig nimmt sich für uns Demokrits Ansicht über die Götter des Volksglaubens aus, wiewohl sie in Wahrheit seiner Naturerklärung richtig angepaßt ist. So wenig er nämlich jenen Glauben als solchen teilen konnte, so nötig schien es ihm doch, ihn zu erklären; und wenn er auch hierfür die Annahme nicht abwies, daß außerordentliche Naturerscheinungen Anlaß gegeben haben, sie auf Götter als ihre Urheber zurückzuführen, oder daß gewisse allgemeine Begriffe in ihnen dargestellt seien, sagte doch seinem Sensualismus eine andere, realistischere Erklärung noch mehr zu. Wie der Volksglaube den Luftraum mit Dämonen bevölkerte, so nahm auch Demokrit an, daß sich in diesem Raume Wesen von menschenähnlicher Gestalt aufhalten, die aber den Menschen an Größe und Lebensdauer weit überlegen,

---

in der S. 71 Anm. 3 angeführten Schrift. — Platon Phileb. 43 D ff. Rep. X 583 B ff. mit Hirzel und Natorp auf Demokrit zu beziehen, hat man kein Recht; vgl. Phil. d. Gr. II a[4], 308 f.

und deren Wirkungen teils wohltätige, teils schädliche seien; die Bilder (vgl. S. 75), die von ihnen ausgehen und den Menschen im Schlaf oder im Wachen erscheinen, seien für Götter gehalten worden. Auch für die weissagenden Träume und den Einfluß des bösen Auges suchte Demokrit durch seine Lehre von den Bildern und den Ausflüssen eine natürliche Erklärung zu gewinnen; ebenso glaubte er, daß sich den Eingeweihten der Opfertiere natürliche Anzeichen gewisser Vorgänge entnehmen lassen.

Der bedeutendste Mann aus Demokrits Schule ist Metrodoros aus Chios, der entweder ihn selbst oder seinen Schüler Nessos zum Lehrer hatte. In den Grundzügen seiner Lehre mit Demokrit einverstanden, wich er doch in Einzelheiten der Naturerklärung an manchen Punkten von ihm ab und zog aus seinem Sensualismus skeptische Folgerungen, mit denen er aber doch nicht beabsichtigt haben kann, die Möglichkeit des Wissens grundsätzlich zu leugnen. Ein Schüler Metrodors oder seines Schülers Diogenes ist Anaxarchos ὁ Εὐδαιμονικός, der Begleiter Alexanders, in seinem Tode würdiger als in seinem Leben. Mit Metrodor hängt vielleicht auch Nausiphanes zusammen, der Epikur in Demokrits Lehre einführte, der aber auch den Skeptiker Pyrrhon gehört haben soll.

§ 25. Anaxagoras.

Anaxagoras aus Klazomenä, nach Apollodor (b. Diog. II, 7, vermutlich nach Demetrius Phaler.) Ol. 70, 1 (500/499 v. Chr.) geboren, widmete sich unter Vernachlässigung seines Vermögens der Wissenschaft und zeichnete sich namentlich als Mathematiker und Astronom aus. Über seine Lehrer ist nichts bekannt, und wenn ihn Simpl. Phys. 27, 2 (nach Theophrast) wohl mit Recht aus der Schule des Anaximenes hervorgehen läßt, beweist doch sein System zur Genüge (mag dies auch neuestens bestritten worden sein), daß die Lehre des Parmenides und wahrscheinlich auch die des Leukippos einen bedeutenden Eindruck auf ihn gemacht

hatte. Dagegen ist es nur eine müßige Kombination, wenn ihn Neuere zum Schüler des Klazomeniers Hermotimos machen wollten, eines weit älteren, sagenhaften Wundermannes, in dessen Legende schon frühe (nach Arist. Metaph. 984 b 18) seine Lehre vom *Νοῦς* hineingedeutet worden war. In Athen, wohin er (nach Apollodor wahrscheinlich 460/59) übersiedelte, kam er mit Perikles in nahe Verbindung; durch Gegner dieses Staatsmannes wegen Leugnung der Staatsgötter verklagt, mußte er Athen (431/0 v. Chr.) verlassen. Er ging nach Lampaskos, wo er nach Apollodor 428/7 v. Chr. 72 Jahre alt starb (Diog. II, 7). Von seiner Schrift *π. φύσεως* haben sich wichtige Bruchstücke[1]) erhalten.

Anaxagoras ist nun mit Leukippos und Empedokles darüber einig, daß ein Entstehen und Vergehen im strengen Sinn und deshalb auch die qualitative Veränderung eines Dinges undenkbar sei, daß daher alles Entstehen nur in der Verbindung, alles Vergehen in der Trennung schon vorhandener Stoffe bestehe[2]), jede Veränderung der Eigenschaften auf einer Veränderung der stofflichen Zusammensetzung beruhe. Aber schon die Bewegung, durch welche die Verbindung und Trennung der Stoffe herbeigeführt wird, weiß er sich aus dem Stoff als solchem nicht zu erklären (das Leere, das ihm Leukippos hierfür beigefügt hatte, bestritt er mit Parmenides und Melissos), noch weniger aber die wohlgeordnete Bewegung, die ein so schönes und zweckvolles Ganzes wie die Welt hervorgebracht hat. Diese kann nur das Werk eines Wesens sein, dessen Wissen und dessen Macht sich über alles erstreckt, das Werk eines denkenden, vernünftigen und dabei allmächtigen Wesens, des Geistes oder

---

[1]) Erläutert von Schaubach Anaxag. fragmenta 1827, Schorn Anaxag. et Diogenis fragmenta 1829, Diels Vors. I 293 ff.

[2]) Fr. 17 (Simpl. Phys. 163, 20): *τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες. οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.*

des *Νοῦς*; und diese Macht und Vernünftigkeit kann dem *Νοῦς* nur dann zukommen, wenn er mit keinem andern vermischt und daher auch durch kein andres gehemmt ist. Den leitenden Gedanken des Anaxagoras bildet daher der Begriff des Geistes in seinem Unterschied vom Stoffe; und das wesentlichste Merkmal dieses Unterschiedes findet er darin, daß der Geist durchaus einfach (*ἁπλόος*) ist, der Stoff durchaus zusammengesetzt. Jener ist „mit nichts vermischt", „allein für sich" (*μοῦνος ἐφ᾽ ἑωυτοῦ*), „das feinste und reinste von allen Dingen"; er besitzt volle Erkenntnis jeglichen Dinges und die größte Kraft. Damit ist seine Unkörperlichkeit zwar nicht durchaus adäquat bezeichnet, aber doch unverkennbar gemeint, während die Frage nach seiner Persönlichkeit dem Philosophen noch fern liegt. Und ebenso besteht seine Wirksamkeit wesentlich in der Scheidung des Gemischten, auf die sich auch sein Erkennen als ein Unterscheiden zurückführen ließ. Der Stoff dagegen stellt, ehe der Geist auf ihn gewirkt hat, eine Masse dar, in der nichts von dem andern gesondert ist. Da aber alles aus dieser Masse durch bloße Scheidung ihrer Bestandteile entstehen soll, darf sie nicht als eine gleichartige Masse, auch nicht als eine Mischung so einfacher Urstoffe, wie die empedokleischen Elemente oder die Atome, gedacht werden, aus deren mechanischer Verbindung sich Anaxagoras wohl die von den ihrigen so weit abweichenden Eigenschaften der Dinge nicht zu erklären wußte; sie besteht vielmehr nach Anaxagoras aus einem Gemenge zahlloser unentstandener, unvergänglicher und unveränderlicher, unsichtbar kleiner, aber doch nicht unteilbarer Körperchen von eigenartiger Beschaffenheit: Goldteilchen, Fleischteilchen, Knochenteilchen usf. Anaxagoras bezeichnet diese seine Ur-

---

[1]) Wenn daher auch zuzugeben ist, daß Anaxag. die Unstofflichkeit des Geistes nicht mit voller Deutlichkeit und Schärfe hervorgehoben hat, so gehen doch diejenigen zu weit, die in dem *Νοῦς* im Grunde nur ein materielles Prinzip, wenn auch von besonderer Art, erblicken, wie WINDELBAND Gesch. d. alten Phil.[2] S. 52 f., der ihn geradezu als „Denkstoff" bezeichnet.

stoffe als *σπέρματα* oder *χρήματα*; Spätere nennen sie im Anschluß an die aristotelische Bezeichnung (*ὁμοιομερῆ*) Homöomerien.

Diesen Voraussetzungen entsprechend begann Anaxagoras seine Kosmogonie mit der Schilderung des Zustandes, in dem alle Stoffe durchaus gemischt waren (Fr. 1: *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν*). Ihre Scheidung bewirkte der Geist dadurch, daß er zunächst an einem Punkte eine Wirbelbewegung hervorbrachte, die, von hier aus sich ausbreitend, immer mehr Teile der unendlichen Masse in sich hereinzog und noch weitere hineinziehen wird. Daß Anaxagoras den Geist noch in andre Stadien des Weltbildungsprozesses eingreifen ließ, wird nicht berichtet; vielmehr machen ihm Platon (Phädon 97 B ff.) und Aristoteles (Metaph. I, 4. 985 a 18. c. 7 988 b 6) übereinstimmend den Vorwurf, er habe sein neuentdecktes Prinzip nicht für eine teleologische Naturerklärung zu verwenden gewußt und beschränke sich ebenso wie seine Vorgänger auf die blind wirkenden materiellen Ursachen. Durch die Wirbelbewegung (von welcher die Weltbildung herzuleiten Anaxagoras vielleicht durch Leukippos veranlaßt war) sonderten sich die von ihr ergriffenen Stoffe zunächst in zwei Massen, von denen die eine das Warme, Trockene, Lichte und Dünne umfaßte, die andre das Kalte, Feuchte, Dunkle und Dichte: den Äther und die Luft (oder genauer: den Dunst, Nebel, *ἀήρ*). Mit der Dauer der Bewegung schritt die Sonderung der Stoffe fort; aber doch kommt sie nie zu Ende; es sind vielmehr in allem Teile von allem, und nur deshalb ist es möglich, daß ein Ding, auch ohne eine Ändederung seiner stofflichen Bestandteile, durch ihr Hervortreten ein andres Aussehen bekommt; wenn der Schnee nicht schwarz wäre (d. h. wenn nicht neben dem Hellen auch Dunkles in ihm wäre), könnte es auch das Wasser nicht sein, in das er sich auflöst. Das Dünne und Warme wurde durch die Wirbelbewegung nach dem Umkreis geführt, das Dichte und Feuchte in die Mitte. Das letztere bildete die Erde, die sich Anaxagoras mit den älteren Ioniern als flache Platte

von der Luft getragen dachte; aus Steinmassen, welche durch die Gewalt des Umschwunges von der Erde losgerissen und in den Äther geschleudert wurden, und welche in diesem zum Glühen kamen, bestehen die Gestirne. Diese bewegten sich (wie bei den Atomikern; s. o. S. 75) anfangs horizontal um die Erdscheibe; erst seit sich diese mit ihrer südlichen Hälfte abwärts geneigt hat, schneiden sich ihre Bahnen mit der Ebene der Erdoberfläche. Den Mond dachte sich Anaxagoras der Erde ähnlich und bewohnt; die Sonne, um ein Vielfaches größer als der Peloponnes, sollte außer ihm auch allen anderen Sternen den größeren Teil ihres Lichtes spenden. Durch die Wärme der Sonne wurde die Erde, welche anfangs in schlammartigem Zustande war, mit der Zeit getrocknet.

Aus dem Erdschlamm, den die in der Luft und dem Äther enthaltenen Keime befruchteten, gingen die lebenden Wesen hervor. Was sie belebt, ist der Geist, und dieser ist in allen, mit Einschluß der Pflanzen, derselbe; aber er ist ihnen in verschiedenem Maße mitgeteilt. Im Menschen ist auch die sinnliche Wahrnehmung Sache des Geistes. In den Sinneswerkzeugen, die im Gehirn als ihrem Zentralorgan zusammenlaufen (vgl. Alkmäon, S. 52 f.), wird sie nicht durch das Gleichartige, sondern durch das Entgegengesetzte hervorgerufen. Daß die Eigenschaften der Dinge, welche die Sinne uns zeigen, ihnen selbst zukommen, bezweifelt Anaxagoras nicht; um so stärker betont er dagegen, daß sie uns über ihre Grundbestandteile viel zu unvollständig unterrichten. Wahre Erkenntnis gewährt daher auch nach ihm nur die Vernunft. Wie ungeteilt Anaxagoras selbst der Forschung lebte, spricht sich in einigen seiner Apophthegmen aus; ebenso lassen uns weitere Äußerungen, die von ihm erzählt werden, eine edle und ernste Auffassung des Lebens erkennen; daß er sich in wissenschaftlicher Weise mit der Ethik beschäftigte, ist nicht überliefert. Ebensowenig ist ein religionsphilosophischer Satz von ihm bekannt; persönlich steht er der Volksreligion in voller wissenschaftlicher Freiheit

gegenüber, und vermeintliche Wunder, wie den Meteorstein von Ägospotamos, suchte er natürlich zu erklären.

Von den Schülern des Anaxagoras, denen auch Euripides beigezählt wird, kennen wir Metrodoros aus Lampsakos nur durch seine geschmacklose allegorische Deutung der homerischen Mythologie. Etwas mehr wissen wir von Archelaos aus Athen, dem angeblichen Lehrer des Sokrates. Im übrigen mit Anaxagoras einverstanden, näherte sich dieser Physiker doch dadurch Anaximenes und Diogenes, daß er das anfängliche Gemenge der Urstoffe Luft nannte, dieser den Geist beigemischt sein ließ, die Scheidung der Stoffe als Verdünnung und Verdichtung und die ersten auf diese Weise auseinandergetretenen Massen als das Warme und das Kalte bezeichnete. Die Angabe (Diog. II, 16), er habe den Unterschied des Guten und Schlechten bloß vom Herkommen abgeleitet, scheint auf einem Mißverständnis zu beruhen[1].

III. Die Sophisten.

§ 26. Entstehung und Eigentümlichkeit der Sophistik.

Seit der Mitte des 5. Jahrhunderts begannen unter den Griechen Ansichten hervorzutreten, deren Verbreitung nach einigen Jahrzehnten in der Denkweise der gebildeten Kreise und in der Richtung des wissenschaftlichen Lebens eine eingreifende Veränderung herbeiführte. Schon der Widerstreit der philosophischen Theorien und die Kühnheit, mit der sie der gewöhnlichen Vorstellungsweise entgegentraten, war ge-

---

[1] [Diese Auffassung wird von den neuesten Forschern nicht geteilt. Es liegt in der Tat kein zwingender Grund vor, zu bezweifeln, daß die Mitteilung des Diog. Laert. II 16, Arch. habe behauptet: *τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ* auf alter Überlieferung beruhe, und ihm die Beschäftigung mit ethischen Fragen abzusprechen. S. Dümmler Akad. 217, Gomperz Griech. D. I 323, Diels Arch. f. Gesch. d. Phil. I 250, Fredrich Hippokr. Unters. 133, 1.]

eignet, gegen diese Versuche einer wissenschaftlichen Welterklärung Mißtrauen zu erregen. Wenn ferner ein Parmenides und Heraklit, ein Leukippos und Demokrit die Wahrheit der sinnlichen Erkenntnis bestritten hatten, so konnten sich hieran allgemeinere Zweifel an der Erkenntnisfähigkeit des Menschen um so leichter anschließen, da diesen Philosophen ihr Materialismus nicht die Mittel gewährte, und da selbst ein Anaxagoras seine Lehre vom *Νοῦς* nicht dazu benützte, die höhere Wahrheit des vernünftigen Erkennens wissenschaftlich zu rechtfertigen. Noch unaufhaltsamer drängte aber die allgemeine Entwicklung des griechischen Volkslebens zu einer veränderten Richtung der wissenschaftlichen Tätigkeit hin. Je höher und rascher seit den Perserkriegen in ganz Hellas und vor allem in Athen, dem Mittelpunkt seines geistigen und politischen Lebens, die allgemeine Bildung stieg, um so lebhafter machte sich bei denen, welche sich auszeichnen wollten, das Bedürfnis einer besonderen Vorbildung für die politische Tätigkeit fühlbar; je vollständiger die siegreiche Demokratie mit der Zeit alle Schranken beseitigte, welche Herkommen und Gesetz früher dem Belieben des selbstherrlichen Volkes gezogen hatten, und je glänzendere Aussichten sich eben damit jedem eröffneten, der dieses Volk für sich zu gewinnen wußte, um so wertvoller und unentbehrlicher mußte ein Unterricht erscheinen, durch den man zum Redner und Volksführer befähigt wurde. Diesem Bedürfnis kamen nun jene Männer entgegen, welche von ihren Zeitgenossen als Weise oder Sophisten (*σοφοί, σοφισταί*) bezeichnet wurden und sich selbst als solche ankündigten. Sie boten ihren Unterricht, in der Regel von Stadt zu Stadt wandernd, allen Lernbegierigen an und verlangten dafür eine verhältnismäßig hohe Bezahlung, was ihnen sachlich nicht zu verübeln ist, aber bis dahin nicht gebräuchlich und bei dem eingewurzelten Vorurteil der Griechen gegen alle dem Erwerb dienende Arbeit immerhin der Mißdeutung ausgesetzt war. Dieser Unterricht konnte nun an sich alle möglichen Kenntnisse und Fertigkeiten umfassen, und so finden wir auch, daß

von Männern, die den Sophisten beigezählt werden, und auch von einigen der bedeutendsten unter ihnen selbst ganz mechanische Künste gelehrt wurden. Aber den Hauptgegenstand der sophistischen Lehrtätigkeit bildete die Vorbereitung fürs praktische Leben, und als Sophisten im engeren Sinne pflegt man seit Platon die zu bezeichnen, welche als berufsmäßige Lehrer der „Tugend“ (dieses Wort in der umfassenden Bedeutung der griechischen *ἀρετή* genommen) auftraten, ihre Schüler zum Handeln und Reden geschickt (*δεινοὺς πράττειν καὶ λέγειν*) zu machen, sie zur Leitung des Hauswesens und des Gemeinwesens zu befähigen versprachen. Diese Beschränkung auf die praktischen Aufgaben gründet sich nun bei ihnen allen auf die Überzeugung, welche von einigen der hervorragendsten Sophisten in der Form skeptischer Theorien ausgesprochen, von den meisten durch ihre Eristik betätigt wurde, daß eine objektiv wahre Erkenntnis unmöglich sei, unser Wissen über subjektive Erscheinungen nicht hinausgehe. Diese Ansicht mußte dann aber ihrerseits wieder auf die Ethik zurückwirken und nachgerade dazu führen, daß die in den Fehden und Parteikämpfen der Zeit großgezogene Auflehnung gegen Gesetz, Sitte und Recht in sophistischen Theorien eine scheinbare Rechtfertigung fand. Und die fortschreitende Bildung selbst gewährte dieser ethischen Skepsis die wirksamste Unterstützung. Je mehr der Gesichtskreis des griechischen Volkes sich erweiterte, je umfassender man mit fremden Ländern und mit der eigenen Vergangenheit, mit der Verschiedenheit und Wandelbarkeit von Gesetzen, Staatseinrichtungen, Sitten und Religionen bekannt wurde, um so weniger ließ sich die Frage abweisen, was denn nun das Bleibende in diesem Wechsel, warum das Einheimische und das eben Bestehende allein berechtigt sein solle; und damit war jene Unterscheidung, und solange es an einer tieferen wissenschaftlichen Begründung der Ethik fehlte, jener Gegensatz von *νόμος* und *φύσις* gegeben, der im Mittelpunkt der sophistischen Moral steht. Die sogenannten Sophisten erscheinen so als die hervortretendsten Wortführer

und Vermittler der griechischen Aufklärung im 5. Jahrhundert, und sie teilen alle Vorzüge und alle Schwächen dieser Stellung. Im Gegensatz zu der herkömmlichen, von Platons Auffassung beherrschten Verurteilung der Sophisten haben HEGEL, K. FR. HERMANN, G. GROTE u. a. ihre geschichtliche Bedeutung ans Licht gestellt; der letztgenannte hat aber darüber das Oberflächliche, Ungesunde und Gefährliche verkannt, das sich bei ihnen von Anfang an mit dem Berechtigten und Wertvollen verband und im weiteren Verlauf immer stärker zum Vorschein kam.

§ 27. Die bekannteren sophistischen Lehrer.

Der erste, der sich einen Sophisten nannte und als Tugendlehrer (*παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλος*) öffentlich auftrat, war nach PLATON (Prot. 349 A) Protagoras aus Abdera. Nach Apollodor Ol. 74 (484/0 v. Chr.), wahrscheinlich am Schluß dieser Olympiade, um 480, geboren [1]), widmete er sich 40 Jahre lang, ganz Hellas durchwandernd, mit glänzendem Erfolge seiner Lehrtätigkeit, hielt sich wiederholt, auch von Perikles geschätzt, in Athen auf, wurde hier aber schließlich des Atheismus angeklagt, mußte Athen verlassen und ertrank in seinem 70. Jahre auf der Überfahrt nach Sizilien. Von seinen Schriften sind nur wenige Bruchstücke übrig [2]). Gleichzeitig wirkte der Leontiner Gorgias (nach dem vermutlichen Ansatze Apollodors 484/3 v. Chr. geboren) zuerst in Sizilien, seit 427 auch in Athen und anderen mittelgriechischen Städten als Lehrer; später ließ er sich in dem thessalischen Larissa nieder, wo er nach Apollodor 109 Jahre alt starb. Seinen Unterricht wollte er in seiner

---

[1]) GOMPERZ Gr. Denker I 471 setzt seine Geburt um 485 oder noch etwas früher. Die Entscheidung über das Geburtsjahr hängt davon ab, ob man Prot.s Verurteilung und Tod in die Zeit der Vierhundert (411) oder vier bis fünf Jahre früher fallen läßt.

[2]) Gesammelt bei DIELS Vors. II 525ff. Warum ich die ps.-hippokratische Schrift *π. τέχνης* nicht (mit GOMPERZ) als ein Werk des Prot. ansehen kann, habe ich Phil. d. Gr. I 1055, 3. 1089 angegeben.

späteren Zeit auf die Rhetorik beschränken; indessen kennen wir von ihm auch ethische Bestimmungen und skeptische Ausführungen, denen er (wahrscheinlich in jüngeren Jahren) eine eigene Schrift gewidmet hatte; auch mit Empedokles hatte er aber eine Zeitlang in Verbindung gestanden und ihn sich nicht bloß als Redner zum Vorbild gewählt, sondern sich, wie es scheint, auch seiner Physik angeschlossen. Etwas jünger als Protagoras und Gorgias sind die beiden Zeitgenossen des Sokrates: Prodikos aus Julis auf Keos, welcher sich in dem nahen Athen bedeutenden Ansehens erfreute, und Hippias aus Elis, der in Vorträgen und Schriften seine mathematischen, physikalischen, historischen und technischen Kenntnisse, wie ihm vorgeworfen wird, mit ruhmrediger Oberflächlichkeit auskramte; gleichzeitig scheint der nach SEXT. Matth. VII, 53 von Demokrit erwähnte Xeniades aus Korinth gelebt zu haben. Von den übrigen Sophisten sind die bekanntesten: Thrasymachos aus Chalkedon, der sich als Rhetor hervortat, dessen Charakter aber von PLATON ungünstig geschildert wird; die Gebrüder Euthydemos und Dionysodoros aus Chios, die komischen Helden des platonischen Euthydem; der Rhetor, Tugendlehrer und Dichter Euenos aus Paros; der gleichzeitige Antiphon[1]), die Rhetoren aus Gorgias' Schule: Polos, Lykophron, Protarchos, Alkidamas. Kritias, der Führer der Dreißig, ist, ebenso wie der Kallikles des platonischen

[1]) Die Bruchstücke des Sophisten Antiphon sind von BLASS (zugleich mit denen des gleichnamigen Redners) in 2. Auflage 1881 und von DIELS Vors. II 587 ff. herausgegeben worden. BLASS hat in der „Commentatio de Antiphonte sophista Jamblichi auctore" 1889 auch mehrere Abschnitte aus Jambl. Protrept. c. 20 dem Antiphon zugeteilt; wenn er auch keine zwingenden Gründe für die Autorschaft gerade dieses Sophisten beigebracht hat, so ist doch durch seine Untersuchung erwiesen, daß bei Jambl. Bruchstücke aus einer ethischen Schrift vorliegen, die alle Kennzeichen der älteren Sophistik an sich trägt. In dieselbe Zeit, gegen 400, fallen die gleichfalls anonym überlieferten, im dorischen Dialekt geschriebenen sogen. *Διαλέξεις* (richtiger *Δισσοὶ λόγοι*), hrsg. von E. WEBER 1897 und DIELS Vors. II 635 ff.

Gorgias, von dem es jedoch nicht feststeht, ob er überhaupt eine geschichtliche Person ist, zwar kein Sophist im technischen Sinn, aber ein Sophistenschüler.

§ 28. Die sophistische Skepsis und Eristik.

Schon Protagoras sprach die veränderte Stellung des Denkens zu seinem Gegenstand in dem Satze aus: „aller Dinge Maß sei der Mensch, des Seienden für sein Sein, des Nichtseienden für sein Nichtsein“ [1]); d. h. es sei für jeden wahr und wirklich, was ihm so erscheint, es gebe aber ebendeshalb nur eine subjektive und relative, aber keine objektive und allgemeingültige Wahrheit. Zur Begründung dieses Satzes berief er sich (nach PLATON Theät. 152 B. E. 166 C. 179 D. SEXT. Pyrrh. I, 216 f.), im Anschluß an die Lehre Heraklits von dem Fluß aller Dinge und dem Zusammensein der Gegensätze in demselben Objekte und vielleicht auch an Leukippos' Lehre über die Subjektivität der Wahrnehmungen, darauf, daß wegen der fortwährenden Veränderung der äußeren Eindrücke und der wahrnehmenden Subjekte die Dinge verschiedenen Personen und denselben Personen in verschiedenen Zuständen verschieden erscheinen, daß ihnen daher von den Eigenschaften, die wir an ihnen zu bemerken glauben, die einen so wenig beigelegt werden können als die anderen [2]). Gorgias umgekehrt nahm sich in seiner Schrift „Über das Nichtseiende oder die Natur“ [3])

---

[1]) Fr. 1 bei PLATON Theät. 152 A. 160 C u. ö. SEXT. Matth. VII, 60, DIOG. IX, 54 u. a.: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δ' οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι.* Der Satz und seine Begründung standen in einer Schrift, die wahrscheinlich den Titel *Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες* (sc. *λόγοι*) führte. Über den Versuch, den Satz im Sinne des Kantischen Kritizismus zu deuten, so daß nicht jeder einzelne Mensch, sondern der Mensch als Gattung das Maß der Dinge wäre, s. Phil. d. Gr. I⁵ 1095 ff., über die Zweideutigkeit des *ὡς* ebd. 1094, 1.

[2]) Nach PLUT, adv. Col. c. 4, bestritt Demokrit den Satz des Prot.: *μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον.*

[3]) Deren Inhalt wir durch SEXTUS Math. VII, 65—87. PS.-ARIST. De Melisso etc. c. 5 f. (vgl. ISOKR. Hel. 2 f.) kennen.

nicht allein Zenons dialektisches Verfahren zum Vorbild, sondern er benutzte auch Sätze des Zenon und Melissos, um nicht ohne Scharfsinn zu beweisen, daß 1. nichts sei, 2. das Seiende für uns unerkennbar wäre, und 3. das Erkannte sich anderen nicht mitteilen ließe. In der Schule des Gorgias begegnet uns (vgl. auch S. 112) die Lehre, man dürfe keinem Subjekt ein Prädikat beilegen, weil eines nicht vieles sein könne. Der Statz des Protagoras liegt sowohl der Behauptung des Xeniades zugrunde, daß alle Meinungen der Menschen falsch seien, als der scheinbar entgegengesetzten des Euthydemos: es komme allem alles jederzeit und zugleich zu. Wenn ferner der letztere aus eleatischen Voraussetzungen folgert, man könnte Nichtseiendes und somit auch Falsches weder sagen noch denken, so kommt das gleiche nebst dem verwandten Satz, daß man sich nicht widersprechen könne, auch bei Protagoras und seinen Anhängern vor. — Noch deutlicher aber als diese skeptischen Theorien zeigt das tatsächliche Verhalten der meisten Sophisten, wie tief der Verzicht auf ein objektives Wissen in dem ganzen Charakter dieser Denkweise begründet war. Selbständige Untersuchungen aus dem physikalischen Teil der Philosophie sind von keinem der Sophisten bekannt, wenn auch einzelne Annahmen der Physiker gelegentlich benutzt wurden, und ein Hippias seinen Unterricht, ein Antiphon seine Schriftstellerei auch auf Mathematik und Naturwissenschaft ausdehnte. Um so geläufiger ist ihnen dagegen jene Streitkunst oder Eristik, welche nicht in der Gewinnung einer wissenschaftlichen Überzeugung, sondern lediglich in der Widerlegung oder Verwirrung der Mitunterredner ihr Ziel und ihren Triumph sucht. „Eristiker“ und „Sophist“ gelten einem Platon, Aristoteles, Isokrates fast als gleichbedeutende Begriffe. Schon Protagoras behauptete, man könne jeden Satz mit gleich guten Gründen beweisen und widerlegen. Er selbst gab persönlich und in Schriften Anleitung zu dieser Kunst, und sein Landsmann Demokrit klagt (Fr. 150) über die „Zänker und Riemendreher“ seiner Zeit. In der Folge finden wir die Theorie

und die Praxis der Sophisten in gleich trauriger Verfassung. Jene bestand nach ARIST. Top. IX, 33. 183 b 15 darin, daß die Lehrer ihre Schüler die gebräuchlichsten Fangschlüsse auswendig lernen ließen. Diese zeigt uns der platonische Euthydem zur leersten Klopffechterei, ja zur förmlichen Possenreißerei entartet; und diese Darstellung, welche ihren satirischen Charakter nicht verbirgt, bloß für ein Zerrbild zu halten, verbietet uns Aristoteles' Abhandlung über die Trugschlüsse (Top. IX), die ihre Beispiele offenbar ebenso wie die megarische Eristik ihre Vorbilder ganz überwiegend von den Sophisten der sokratischen Zeit entlehnt hat. Einem Protagoras und Gorgias werden allerdings die Armseligkeiten eines Dionysodor und Euthydem nicht beigelegt; aber daß diese von jenen in gerader Linie abstammen, läßt sich nicht verkennen. Wenn nichtsdestoweniger diese Eristik die meisten in Verlegenheit zu bringen, bei vielen Bewunderung hervorzurufen vermochte und noch einem Aristoteles ernsthafter Prüfung wert schien, so beweist dies, wie ungeübt das Denken damals im allgemeinen noch war, und welchen Anstoß zu seiner Schulung selbst die Verirrungen geben konnten, die sich schwer vermeiden ließen, als es, mit den Bedingungen eines richtigen Verfahrens noch unbekannt, seiner Macht sich zum erstenmal in ihrem vollem Umfang bewußt wurde.

§ 29. Die sophistische Ethik und Rhetorik.

Wenn es keine allgemein gültige Wahrheit gibt, kann es auch kein allgemein gültiges Gesetz geben; wenn für jeden wahr ist, was ihm wahr scheint, muß auch für jeden recht sein, was ihm gut dünkt. Diese Folgerung haben die älteren Sophisten aus ihren Voraussetzungen noch nicht gezogen [1]).

[1]) [Protagoras hat allerdings, wenn man annehmen darf, daß in der Verteidigungsrede, die ihm Sokrates bei Plat. Theät. 166 A ff. in den Mund legt, eigene Aussprüche des Sophisten benutzt worden sind, den Maßstab seines subjektiven Sensualismus auch an die Vorstellungen und Meinungen über das Gute und Verwerfliche auf sittlichem und politischem Gebiet gelegt und so das Gutdünken des einzelnen Menschen und der einzelnen Volks-

Wenn sie als Lehrer der Tugend auftraten, verstanden sie unter der Tugend im wesentlichen das gleiche, was alle darunter zu verstehen pflegten. Wie der „Herakles" und andere moralische Vorträge des Prodikos[1]), so hätten auch die Ratschläge, welche Hippias dem Nestor in den Mund legte, gewiß nicht diesen Beifall gefunden, wenn sie den sittlichen Anschauungen ihrer Zeit widersprochen hätten. Protagoras stellt in dem Mythos bei PLATON Prot. 320 C ff., den wir im wesentlichen als Nachbildung eines von dem Sophisten selbst gehaltenen, vielleicht auch veröffentlichten Vortrages betrachten dürfen, den Sinn für Recht und Pflicht (*δίκη* und *αἰδώς*) als eine Gabe der Götter dar, die allen Menschen verliehen sei; er erkennt also ein natürliches Recht an, das er von dem positiven noch nicht, wie Hippias (s. u. S. 91), unterscheidet. Gorgias schilderte die Tugend des Mannes, der Frau, des Kindes, des Sklaven usf. im Sinn der gewöhnlichen Ansicht (PLATON Menon 71 D f. ARIST. Polit. I, 13. 1260 a 27), der auch Antiphons moralische Fragmente entsprechen. Aber doch kommen schon bei den Sophisten der ersten Generation einige von den praktischen Konsequenzen ihrer Skepsis zum Vor-

---

gemeinschaft zum Richter über Recht und Unrecht gemacht. Der Konsequenz, daß es dann überhaupt keine allgemein gültige sittliche Norm geben könne, wußte er sich jedoch in echt sophistischer Weise zu entziehen durch die Unterscheidung, zwar nicht zwischen wahren und falschen Vorstellungen, aber zwischen solchen, die auf normalem, naturgemäßem, und solchen, die auf einem abnormen, naturwidrigen Zustande beruhen. So konnte er dem Erzieher und Staatsmann die Aufgabe zuweisen, an die Stelle der schlechteren Vorstellung die bessere zu setzen.]

[1]) [Daß Prod. eine Prunkrede über „Herakles" wirklich zu halten pflegte, steht fest, nicht aber, ob er sie veröffentlicht hat. Die Wiedergabe bei Xenophon Mem. II 1, 21 ff. ist sicher keine wörtliche. — Die Ansicht WELCKERS (Kl. Schr. II 393 ff.), der sich Zeller auch noch in der 5. Aufl. d. Phil. d. Gr. I 1123 f. angeschlossen hat, daß die dem Prod. im Axiochos p. 366 B ff. und im Eryxias p. 397 C ff. in den Mund gelegten Ausführungen über den Reichtum und über die Übel des Lebens und den Tod authentisch seien, läßt sich nach den Forschungen von FEDDERSEN Über Axioch. 1895, v. WILAMOWITZ (Gött. Gel. Anz. 1896) u. a. nicht mehr aufrechterhalten; s. DIELS Vors. II 572 f.]

schein. Protagoras erregte mit Recht Anstoß, als er durch das Versprechen, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen (*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*), seine Rhetorik gerade von der Seite ihres möglichen Mißbrauchs empfahl; und Hippias stellt (XEN. Mem. IV, 14 ff. PLATON Prot. 337 C) den Nomos zur Physis in einen Gegensatz, welcher später einen von den leitenden Gedanken der sophistischen Lebenskunst bildet. Einem Thrasymachos, Polos und Kallikles legt PLATON die Ansicht in den Mund, deren weite Verbreitung in den sophistischen Kreisen auch ARISTOTELES (Top. IX, 12. 173 a 7) bestätigt: das natürliche Recht sei lediglich das Recht des Stärkeren, alle positiven Gesetze willkürliche Satzungen, welche die jeweiligen Machthaber in ihrem eigenen Interesse aufstellen; wenn die Gerechtigkeit allgemein gelobt werde, rühre dies nur daher, daß die Masse der Menschen sie für sich vorteilhaft finde, wer dagegen die Kraft in sich fühle, sich über die Gesetze hinwegzusetzen, der habe dazu auch das Recht. Hippias bezweifelt die Naturwidrigkeit der Ehe zwischen Eltern und Kindern; Lobredner der Weibergemeinschaft scheint es in sophistischen Kreisen schon im 5. Jahrhundert gegeben zu haben. Daß aber allerdings die Unterscheidung von Gesetz und Natur auch zur Befreiung von nationalen Vorurteilen benutzt werden konnte, zeigen die auf sie gegründeten Angriffe gegen die Naturgemäßheit der Sklaverei, deren ARIST. Pol. I, 3. 6 erwähnt.

Zu den menschlichen Satzungen gehörten nun auch der Götterglaube und die Götterverehrung, wie dies schon die Verschiedenheit der Religionen zu beweisen schien. „Von den Göttern“, schrieb Protagoras, „weiß ich nicht, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch wie sie gestaltet sind.“ Prodikos sah in den Göttern Personifikationen der Himmelskörper, der Elemente, der Früchte der Erde, überhaupt der für den Menschen nützlichen Dinge. In dem „Sisyphos“ des Kritias wurde der Götterglaube als die Erfindung eines Politikers dargestellt, der durch diesen Glauben von Verbrechen abschrecken wollte.

Je vollständiger sich aber der menschliche Wille von den Schranken befreite, die Glaube, Herkommen und Gesetz ihm bis dahin gezogen hatten, um so höher stieg der Wert der Mittel, durch welche man diesen allmächtigen Willen selbst für sich gewinnen und sich untertan machen konnte; und diese alle faßten sich für die Sophisten in der Kunst der Rede zusammen, deren Macht unter den damaligen Verhältnissen ja wirklich eine ganz außerordentliche war, und von solchen, die dieser Kunst ihren ganzen Einfluß zu verdanken hatten, nun vollends überschätzt wurde. So ist denn auch von der großen Mehrzahl der Sophisten ausdrücklich überliefert, daß sie als Lehrer der Beredsamkeit auftraten, Anleitungen zu ihr verfaßten, Musterreden vortrugen und schrieben und von ihren Schülern sogar auswendig lernen ließen. Der ganze Charakter des sophistischen Unterrichts brachte es mit sich, daß dabei auf die technischen Mittel der Sprache und der Darstellung ein größeres Gewicht gelegt wurde als auf die logische und sachliche Richtigkeit des Inhalts. Die Reden der Sophisten waren Schaustücke, die in erster Reihe durch eine geschickte Wahl ihres Themas, durch überraschende Wendungen, Fülle des Ausdrucks, gewählte, zierliche und blühende Sprache zu gefallen suchten. Gorgias vor allem verdankte diesen Eigenschaften den glänzenden Erfolg seiner Reden, die einem gereifteren Geschmack freilich, auch schon im Altertum, vielfach geziert und frostig erschienen. Doch haben sich manche von diesen sophistischen Rhetoren, wie namentlich Thrasymachos, um die Ausbildung der Redekunst und ihrer Technik wirkliche Verdienste erworben; und von ihnen sind auch die ersten sprachwissenschaftlichen Untersuchungen ausgegangen. Protagoras unterschied, wohl zuerst, die drei Geschlechter der Hauptwörter, die Zeiten der Zeitwörter und die Arten der Sätze; Hippias gab Regeln über Silbenmaß und Wohlklang, und Prodikos hat durch jene Unterscheidung sinnverwandter Wörter, der er freilich einen übermäßigen Wert beilegte, zu lexikalischen Untersuchungen und zur Ausbildung einer wissenschaftlichen Terminologie einen Anstoß gegeben.

Zweite Periode.

Sokrates, Platon, Aristoteles.

§ 30. Einleitung.

Die Aufklärung der sophistischen Periode mußte in doppelter Beziehung auf das wissenschaftliche Leben zurückwirken. Einerseits hatte das Denken im Gefühl seiner Macht allen Autoritäten den Gehorsam gekündigt; es hatte sich ihm in den erkenntnistheoretischen und ethischen Fragen ein neues, bis dahin erst beiläufig berührtes Untersuchungsgebiet eröffnet, und es hatte durch die sophistische Dialektik eine vielseitige Übung gewonnen. Andererseits hatten aber die eigenen Erörterungen der Sophisten nur dazu geführt, auf eine wissenschaftliche Begründung der Ethik ebenso vollständig zu verzichten wie auf eine wissenschaftliche Weltkenntnis, mit dem Glauben an das menschliche Erkenntnisvermögen auch das Streben nach Erkenntnis der Wahrheit aufzugeben; und da sie nun mit der unbedingten Geltung der menschlichen und göttlichen Gesetze die bisherige Grundlage der sittlichen Überzeugungen gleichfalls aufgegeben hatten, drohte mit dem wissenschaftlichen auch das sittliche und staatliche Leben des griechischen Volkes seinen Halt zu verlieren. In Wahrheit war dies nun freilich noch nicht zu befürchten. Gerade die sittlichen und die religiösen Anschauungen dieses Volkes hatten seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts durch die Dichter und Schriftsteller dieser Zeit eine solche Läuterung und Bereicherung erfahren, die Fragen, welche für das mensch-

liche Leben von der höchsten Wichtigkeit sind, waren so vielseitig, wenn auch nicht in wissenschaftlicher Form, erörtert worden, daß es nur einer tieferen Besinnung des griechischen Geistes über sich selbst und seinen tatsächlich gewonnenen Inhalt bedurfte, um zu einer neuen und haltbareren Begründung der sittlichen Tätigkeit zu gelangen. Aber diese Selbstbesinnung konnte nur das Werk einer Wissenschaft sein, welche von den Zweifeln nicht getroffen wurde, die das Vertrauen auf die bisherige Wissenschaft zerstört hatten, welche im Gegensatz zu dem Dogmatismus der letzteren von festen Grundsätzen über die Aufgabe und die Bedingungen des Erkennens ausging, im Gegensatz zu dem Sensualismus, von dem sich die Physiker nicht wirklich zu befreien vermocht hatten, das über die unmittelbare Wahrnehmung hinausgehende, nur im Denken erfaßbare Wesen der Dinge als den eigentlichen Gegenstand des Wissens erkannte. Diese neue Form des wissenschaftlichen Lebens hat Sokrates durch die Forderung des begrifflichen Erkennens, die Anleitung zur dialektischen Begriffsbildung und die Anwendung dieses Verfahrens auf die ethischen und die mit ihnen zusammenhängenden religiösen Fragen begründet. In den kleineren sokratischen Schulen wurden einzelne Elemente seiner Philosophie einseitig festgehalten und ebenso einseitig mit älteren Lehren verknüpft. Mit tieferem und umfassenderem Verständnis führte Platon das Werk seines Lehrers fort. Indem er die sokratische Begriffsphilosophie, durch alle verwandten Elemente der vorsokratischen Lehren ergänzt, zu ihren metaphysischen Konsequenzen entwickelte und alle Dinge aus diesem Standpunkt betrachtete, schuf er ein großes System von idealistischer Haltung, dessen Schwerpunkt einerseits in der Anschauung der Ideen, andererseits in den Untersuchungen über das Wesen und die Aufgabe des Menschen lag. Aristoteles ergänzte dieses System durch die eindringendste Naturforschung; er bestritt die dualistische Schroffheit des platonischen Idealismus; aber an seinen Grundgedanken hielt auch er fest, und gerade indem er sie so weit umbildete, daß

sie geeignet erschienen, die Gesamtheit des Wirklichen in sich aufzunehmen, brachte er die sokratische Begriffsphilosophie zu ihrer systematischen Vollendung.

I. Sokrates[1]).

§ 31. Sein Leben und seine Persönlichkeit.

Sokrates war (angeblich am 6. Thargelion) 470 v. Chr. oder spätestens in den ersten Monaten des folgenden Jahres geboren[2]). Sein Vater Sophroniskos war Bildhauer, seine Mutter Phänarete Hebamme. Seine Jugendbildung scheint nicht über das landesübliche Maß hinausgegangen zu sein; Anaxagoras wird ihm nur von Späteren, auch Archelaos noch nicht von seinem Zeitgenossen, dem Dichter Ion, sondern erst von Aristoxenos, zum Lehrer gegeben (Diog. II, 19. 23. 45 u. a.); gegen beide Annahmen spricht das vollkommene Schweigen Platons und Xenophons, und die Äußerungen, welche jener Phädon 97 B ff., Kriton 52 B, Apol. 26 D f., dieser Mem. IV, 7, 6 f. Symp. I, 1, 5 ihm in den Mund legt.

---

[1]) Über die ihn betreffende monographische Literatur vgl. Phil. d. Gr. II a, 44 ff., über das später Erschienene Arch. f. Gesch. d. Phil. VII 97 ff., IX 519 ff., X 557 ff., XIII 272 ff. Von neueren Erscheinungen sind zu erwähnen: Joël Der echte und der xenophontische Sokr. Bd. I 1893, Bd. II, 1. u. 2. Hälfte, 1901, Döring Die Lehre d. Sokr. als soziales Reformsystem 1895, Pfleiderer Sokr., Platon u. ihre Schüler 1896, Kralik Sokr. nach d. Überlieferungen seiner Schule 1899, Gomperz Griech. Denker II (1901) S. 36 ff.

[2]) Wie dies aus den Angaben einerseits über die Zeit seines Todes und seiner Verurteilung (b. Diog. II, 44. Diodor XIV, 37, 6. Xenoph. Mem. IV, 8, 2. Platon Phädon 59 D), andererseits über sein damaliges Alter (Platon Apol. 17 D. Kriton 52 E), hervorgeht. [Da die Delien nicht, wie man früher annahm, in den Thargelion (Mai—Juni), sondern in den Anthesterion (Februar—März) fielen (s. Robert Hermes 1886 S. 161 ff. und Prächter Herm. 1904 S. 473 ff.), die Verteidigungsrede also um die Mitte Februar gehalten wurde, so war Sokrates, der damals mindestens 70 Jahre alt war, spätetens am Anfange des Jahres 469, wahrscheinlich aber schon 470 oder 471 geboren.]

Wenn er daher seine Kenntnisse später auch aus Büchern zu erweitern bemüht war, mit Sophisten verkehrte und einzelne ihrer Vorträge besuchte, so hatte er doch für seine Philosophie nächst seinem eigenen Nachdenken ohne Zweifel den Bildungsmitteln, welche das damalige Athen jedem darbot, und dem Umgang mit bedeutenden Männern und Frauen mehr zu verdanken als der direkten wissenschaftlichen Belehrung. Die Kunst seines Vaters scheint er erlernt zu haben; aber seinen höheren Beruf ließ ihn die Stimme seines Innern, die ihm selbst als göttliche Stimme erschien (PLATON Apol. 33 C), und die später vom delphischen Orakel bestätigt wurde, in der bildenden Einwirkung auf andere erkennen: Aristophanes zeigt ihn schon 424 v. Chr., Platon vor dem Anfang des peloponnesischen Krieges in dieser Tätigkeit, der er sich bis zu seinem Ende unter den ärmlichsten Verhältnissen, an der Seite einer Xanthippe, mit vollendeter Selbstentäußerung ohne jede Belohnung widmete, und von der er sich weder durch die Sorge für seine Familie noch durch die Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten abziehen ließ. Ein Muster von Bedürfnislosigkeit, Sittenreinheit, Rechtschaffenheit und Frömmigkeit, dabei voll echter Menschenfreundlichkeit, ein liebenswürdiger Gesellschafter, fein und geistreich, von unzerstörbarer Heiterkeit und Gemütsruhe, war er für Menschen des verschiedensten Standes und Charakters Gegenstand einer begeisterten Verehrung. Ein Sohn seines Volkes, erfüllte er nicht allein seine Bürgerpflicht im Frieden wie im Felde unerschrocken und fest auf jede Gefahr hin, sondern er verleugnete auch in seinem ganzen Wesen und Benehmen wie in seinen Ansichten nicht den Griechen und Athener. Zugleich begegnen uns aber in seiner Erscheinung auch Züge, welche schon seinen Zeitgenossen den Eindruck des Seltsamen und Fremdartigen, einer nie dagewesenen „Atopie“ machten: einerseits eine Prosa, eine Verstandespedanterie, eine Gleichgültigkeit gegen die äußere Erscheinung, welche zwar mit der Silenengestalt des Philosophen übereinstimmt, aber mit der Empfindlichkeit des attischen Geschmacks auffallend kon-

trastiert; andrerseits eine Vertiefung in die eigenen Gedanken, welche zeitweise den Eindruck der Geistesabwesenheit machte, und eine Gewalt der Empfindung, die so weit ging, daß ihm das unklare Gefühl, welches ihn schon in jüngeren Jahren nicht selten von irgendeinem Schritte zurückhielt, gerade als ein dämonisches Zeichen, ein ihm verliehenes inneres Orakel erschien; wie er ja auch im Traume Weissagungen zu erhalten glaubte. Der letzte Grund aller dieser Züge liegt aber in der Energie, mit der sich Sokrates von der Außenwelt auf sich selbst zurückzieht, um sein Interesse ungeteilt den aus der geistigen Natur des Menschen sich ergebenden Aufgaben zuzuwenden. Den gleichen Charakter trägt auch seine Philosophie.

§ 32. Die Philosophie des Sokrates: Quellen, Prinzip, Methode.

Da Sokrates keine Schriften hinterlassen hat, sind die seiner Schüler, für uns die xenophontischen und platonischen, die einzige authentische Quelle zur Kenntnis seiner Lehre. Von den Späteren kann nur Aristoteles in Betracht kommen, dessen kurze und präzise Mitteilungen über Sokrates für uns wertvoll sind, aber nichts enthalten, was sich nicht bei Platon oder Xenophon fände. Nun liefern aber diese beiden ein wesentlich verschiedenes Bild der sokratischen Philosophie; und wenn Platon seinem Lehrer seine eigenen Ansichten ohne Abzug in den Mund legt, so fragt es sich bei dem unphilosophischen Xenophon, ob er uns in seinen, zunächst einem apologetischen Zweck dienenden Denkwürdigkeiten auch nur die sokratischen unverkürzt und ihrem wahren Sinne nach wiedergibt, und ob er die Aufgabe der geschichtlichen Berichterstattung streng genug gefaßt hat, um nicht ebenfalls manches Eigene in die sokratischen Reden einzumischen. Ist aber dieses Bedenken auch nicht ohne Grund, so berechtigt es uns doch nicht, die Treue der xenophontischen Darstellung in dem Maße zu verdächtigen, wie dies

nach dem Vorgang von DISSEN[1]) und SCHLEIERMACHER[2]) auch neuerdings vielfach und oft weit über jene hinausgehend[3]) geschehen ist. Es zeigt sich vielmehr, daß Xenophons Angaben mit denjenigen Aussagen Platons, welche ein geschichtliches Gepräge tragen[4]), in allem Wesentlichen übereinkommen, und daß sich aus seinen Berichten über die Lehre und Lehrweise des Sokrates, wenn man von dem durch jene Übereinstimmung Gesicherten ausgeht und mit Hilfe des Platon und Aristoteles in die philosophische Bedeutung der sokratischen Sätze eindringt, wenigstens bei den Hauptpunkten ein in sich einstimmiges und der geschichtlichen Stellung und Bedeutung des Philosophen entsprechendes Bild gewinnen läßt. — Sokrates legt wie die Sophisten der naturwissenschaftlichen Forschung keinen Wert bei und will die Philosophie auf die Fragen beschränkt wissen, die das Wohl des Menschen betreffen. Er verlangt mit ihnen, daß sich jeder unabhängig von Herkommen und Überlieferung seine Überzeugung durch

---

[1]) De philosophia morali in Xenoph. de Socr. comment. tradita. Gött. 1812. (D.s Kl. Schriften S. 57 ff.)

[2]) Über den Wert des Sokr. als Philosophen (1818). W.W. III, 2, 293 ff.

[3]) Am weitesten geht JOËL (s. S. 95 Anm. 1), nach dem Xenophon in den Memorabilien eine fast durchweg von Antisthenes abhängige und daher stark kynisch gefärbte Darstellung gibt und den echten Sokr., der ein reiner Elenktiker gewesen sei, zum Protreptiker umstempelt.

[4]) [Es sind dies die Apologie, der Kriton und die andern der „sokratischen“ Periode Platons (s. S. 126) angehörenden Dialoge. Die Apologie ist, wie schon früher von Georgii (dagegen Phil. d. Gr. II 1[4], 196 f.), so neuerdings von JOËL I 450 ff., SCHANZ Ausg. d. Apologie 1893 S. 68 ff. und PÖHLMANN Sokrat. Studien (1906) als eine freie Schöpfung Platons hingestellt worden, die mit der wirklichen Verteidigungsrede nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalte nach nicht zusammenfällt und von dem wahren Wesen des Sokr. kein geschichtlich treues Bild gibt. Diese Auffassung erregt trotz ihrer scharfsinnigen Begründung ebenso wie die in der vorigen Anmerkung angeführte Ansicht über Xenophons Mem. gewichtige Bedenken. Zuzugeben ist jedoch, daß Platon in der Apologie (und wohl auch im Kriton) seinen Meister unwillkürlich idealisiert, während Xen. seine echte Frömmigkeit veräußerlicht und vergröbert.]

eigenes Nachdenken frei bilde. Aber wenn jene eine objektive Wahrheit und allgemein gültige Gesetze leugneten, ist er umgekehrt überzeugt, daß der Wert unsrer Vorstellungen, die Berechtigung unsers Tuns ganz und gar von ihrer Übereinstimmung mit dem abhänge, was an sich selbst wahr und recht ist. Will er sich daher auch auf praktische Fragen beschränken, so macht er doch die Richtigkeit des Handelns selbst von der des Denkens abhängig. Sein leitender Gedanke ist die Reform des sittlichen Lebens durch wahres Wissen; das Erkennen soll dem Handeln nicht dienen, sondern es beherrschen und ihm seine Ziele bestimmen, und das Bedürfnis des Erkennens ist in dem Philosophen so stark, daß er auch nach Xenophons Darstellung die selbstgezogene Grenze fortwährend überschreitet. Die Grundfrage ist daher für Sokrates die Frage nach den Bedingungen des Wissens, und diese Frage beantwortet er mit dem Satze: daß man über keinen Gegenstand etwas aussagen könne, solange man nicht seinen Begriff, sein allgemeines, sich gleich bleibendes Wesen kennt, daß daher alles Wissen von der Feststellung der Begriffe ausgehen müsse. Hieraus ergibt sich nun für den Philosophen die Forderung, zunächst seine eigenen Vorstellungen darauf zu untersuchen, ob sie dieser Idee des Wissens entsprechen, die Forderung jener Selbstprüfung und Selbsterkenntnis die nach ihm der Anfang alles wahren Wissens und die Bedingung alles richtigen Handelns ist. Weil ihm aber jene neue Idee des Wissens zwar als Forderung aufgegangen, aber noch nicht in einem wissenschaftlichen System verwirklicht ist, kann seine Selbstprüfung nur mit dem Bekenntnis seines Nichtwissens endigen. Allein der Glaube an die Möglichkeit und die Überzeugung von der Notwendigkeit des Wissens ist in ihm viel zu kräftig, um ihn beim Bewußtsein des Nichtwissens stehen bleiben zu lassen. Aus diesem Bewußtsein geht vielmehr nur um so energischer das Suchen des Wissens hervor, und dieses nimmt hier die Form an, daß sich der Philosoph an andre wendet, um sich das Wissen, das ihm selbst fehlt, mit ihrer Hilfe zu erwerben, die Form des ge-

meinsamen, dialogischen Forschens. Sofern nun diese andern schon ein Wissen irgendeiner Art zu besitzen glauben, hat er zu untersuchen, wie es mit diesem vermeintlichen Wissen bestellt ist, seine Tätigkeit besteht in der Menschenprüfung, dem *ἐξετάζειν ἑαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους*, worin er in der platonischen Apologie (28 E. 38 A), der Mäeutik, worin er im Theätet (149 ff.) seinen Beruf sieht; da aber den von ihm Geprüften selbst die wahre Idee des Wissens abgeht, kann die Prüfung nur zu dem Nachweis ihrer Unwissenheit führen, und es erscheint als bloße Ironie, daß sich Sokrates von ihnen Belehrung erbat. Sofern ihn andrerseits die Mitunterredner beim Suchen des Wissens zu begleiten, sich auf dem von ihm entdeckten Weg seiner Führung zu überlassen versprechen, wie dies vorzugsweise bei der Jugend der Fall ist, sind sie für ihn der Gegenstand jener Zuneigung, welche jeden von seiner Natur zum Lehrer und Erzieher bestimmten Mann zu denen hinzieht, die seiner Einwirkung Empfänglichkeit entgegenbringen: der Philosoph ist (nach griechischer Anschauung) Erotiker, aber sein Eros gilt nicht der Schönheit des Leibes, sondern der der Seele. — Den Mittelpunkt der Untersuchungen, die Sokrates mit seinen Freunden anstellt, bildet immer die Bestimmung der Begriffe, und der Weg, auf dem diese gesucht wird, ist das dialektisch-induktive Verfahren [1]). Ihren Ausgangspunkt nimmt diese Induktion nicht von einer genauen und erschöpfenden Beobachtung, sondern von den bekanntesten Erfahrungen aus dem täglichen Leben, den allgemein anerkannten Sätzen; aber indem der Philosoph jeden Gegenstand von allen Seiten betrachtet, jede Bestimmung an den entgegenstehenden Instanzen prüft, immer neue Fälle herbeibringt, nötigt er das Denken, solche Begriffe zu bilden, die sich mit dem ganzen Tatbestand decken und alle wesentlichen Merkmale des Objekts in widerspruchsloser

---

[1]) Arist. Metaph. XIII, 4. 1087 b 27: *δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου.* Ebd. I, 6. 987 b 1. part. an. I, 1, 642 a 28 u. a. St.

Weise verknüpfen. In den Begriffen liegt für Sokrates der Maßstab der Wahrheit[1]), und so verschieden die Wendungen sind, deren er sich bald zur Widerlegung fremder Meinungen, bald zum Erweis seiner eigenen Ansichten bedient, so führen sie doch immer darauf zurück, daß von jedem Ding nur das ausgesagt werden soll, was seinem richtig gefaßten Begriff entspricht. Eine logische oder methodologische Theorie hat aber Sokrates, abgesehen von dem allgemeinen Prinzip des begrifflichen Wissens, nicht aufgestellt.

§ 33. Der Inhalt der sokratischen Lehre.

Im Gegensatz zu den Physikern wollte sich Sokrates auf ethische Untersuchungen beschränken; denn nur diese hätten für den Menschen einen Wert, und nur ihnen sei sein Erkenntnisvermögen gewachsen; die naturphilosophische Spekulation dagegen sei nicht bloß unfruchtbar, sondern auch aussichtslos, ja vermessen, wie dies die Uneinigkeit ihrer Wortführer und die offenbaren Ungereimtheiten bewiesen, zu denen sie selbst einen Anaxagoras geführt habe (Xen. Mem. I, 1, 11 ff., IV, 7, 6). Dieser Angabe mit Schleiermacher u. a. zu mißtrauen oder sie mit einigen Neueren auf die späteren Jahre des Philosophen zu beschränken, haben wir um so weniger Anlaß, da Aristoteles (Metaph. I, 6. 987 b 1. XIII, 4. 1078 b. 17. part. an. I, 1, 642 a 28) sie bestätigt und Sokrates' ganzes Verhalten damit übereinstimmt; während das Zerrbild in den „Wolken“ nicht das geringste gegen sie beweist. Der Mittelpunkt der sokratischen Ethik liegt nun, der Grundrichtung ihres Urhebers entsprechend, in der Zurückführung der Tugend aufs Wissen. Es ist nach Sokrates nicht bloß unmöglich, das Rechte zu tun, wenn man es nicht kennt, sondern auch, es nicht zu tun, wenn man es kennt. Denn da das Gute nichts andres ist als das, was dem Handelnden

---

[1]) Xenoph. Mem. IV, 6, 13: *εἰ δέ τις αὐτῷ περί του ἀντιλέγοι . . . ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν* (die allgemeine Voraussetzung, von der die Entscheidung auszugehen hat) *ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον*.

zum Besten dient, jeder aber sein eigenes Wohl wünscht, so ist es, wie Sokrates glaubt, undenkbar, daß jemand etwas andres tue als das, was er für gut hält: niemand ist freiwillig böse. Um daher die Menschen tugendhaft zu machen, ist nur erforderlich, daß man sie darüber aufklärt, was gut ist: die Tugend entsteht durch Belehrung, und alle Tugenden bestehen in einem Wissen: tapfer ist, wer weiß, wie man sich in Gefahr zu verhalten hat; fromm, wer weiß, was den Göttern, gerecht, wer weiß, was den Menschen gegenüber recht ist usw. Alle Tugenden kommen daher auf eine, auf das Wissen oder die Weisheit, zurück. Zu dieser aber sind alle Menschen gleich sehr bestimmt: alle Menschenklassen haben die gleiche sittliche Aufgabe und Anlage; auch zwischen den Frauen und den Männern ist in dieser Beziehung kein wesentlicher Unterschied. — Was nun aber das Gute ist, dessen Kenntnis tugendhaft macht, ist für Sokrates um so schwerer zu sagen, da es seiner Ethik an einem anthropologischen und metaphysischen Unterbau fehlt. Er erklärt daher einerseits (Xen. Mem. IV, 4, 6), gerecht sei, was den Gesetzen des Staates und den ungeschriebenen Gesetzen der Götter entspricht; andrerseits aber — und dies ist das Gewöhnlichere und Konsequentere — bemüht er sich, den Grund der sittlichen Gesetze in dem Erfolg der Handlungen, die ihnen entsprechen, in ihrem Nutzen für den Menschen aufzuzeigen. Denn gut ist, wie er sagt (Xen. Mem. III, 8. 9, 4. IV, 6, 8. Platon Prot. 343 D. 353 Cff. u. a. St. s. o.), was dem Menschen nützlich ist; gut und schön sind daher relative Begriffe: jedes ist gut und schön für das, wofür es nützlich und brauchbar ist. Als unbedingt nützlich und vor allem andern nötig bezeichnet nun Sokrates allerdings nicht bloß bei Platon (schon Apol. 29 Df. Kriton 47 Df.), sondern auch bei Xenophon (Mem. I, 6, 9. IV, 8, 6. 2, 9. 5, 6) die Sorge für die Seele und ihre Vervollkommnung; aber seine unsystematische Behandlung der ethischen Fragen erlaubt ihm nicht, diesen Gesichtspunkt streng durchzuführen, und so tritt dieser tiefergehenden Zweckbestimmung wenigstens bei

Xenophon sehr häufig eine eudämonistische Ableitung der sittlichen Anforderungen gegenüber, welche diese Anforderungen mit der Rücksicht auf die Folgen begründet, die ihre Erfüllung oder Verletzung für unser äußeres Wohl hat. Ihrem Inhalt nach zeigt sich die sokratische Moral freilich, auch wo ihre wissenschaftliche Begründung eine ungenügende ist, sehr edel und rein. Ohne einen asketischen Zug an sich zu haben, dringt Sokrates doch mit allem Nachdruck darauf, daß man sich durch Bedürfnislosigkeit, Mäßigkeit und Abhärtung unabhängig mache, daß man auf die Ausbildung des Geistes höheren Wert lege als auf alle äußeren Güter. Er verlangt Rechtschaffenheit und werktätiges Wohlwollen gegen andre, preist die Freundschaft, verurteilt die Auswüchse der Knabenliebe unumwunden; wogegen sich seine Auffassung der Ehe nicht über die bei den Griechen herkömmliche erhebt. Er erkennt die Bedeutung des Staatslebens in vollem Maße an; er betrachtet es als Pflicht, sich nach Kräften daran zu beteiligen; er bemüht sich, dem Staat tüchtige Bürger und Beamte zu bilden; er fordert jenen unbedingten Gehorsam gegen die Gesetze, den er selbst bis zum Tode bewährt hat. Da aber bloß das Wissen zum richtigen Handeln befähigt, gesteht er nur den Sachverständigen das Recht zur politischen Tätigkeit zu, er will sie allein als Herrscher anerkennen; dagegen findet er die Besetzung der Ämter durch Wahl oder Los verkehrt und die Herrschaft der Masse verderblich; während er andrerseits der griechischen Verachtung der Handarbeit und des Gewerbes vorurteilsfrei entgegentritt. Ein Bekenntnis zum Kosmopolitismus wird ihm (von Cic. Tusc. V, 37, 108 u. a.) gewiß mit Unrecht in den Mund gelegt; den Grundsatz, daß man auch den Feinden kein Übel zufügen dürfe, weil jedes *κακουργεῖν* ein *ἀδικεῖν* sei, schreibt ihm Platon (Kriton 48 A ff. Rep. I, 334 B ff.) im Widerspruch mit Xen. Mem. II, 6, 35 zu.

Zu den wesentlichsten Pflichten rechnet nun Sokrates die gegen die Götter, und seine ganze Moral kann diesen Stützpunkt um so weniger entbehren, da er gerade wegen

seiner Beschränkung auf die Ethik nicht die Mittel hat, den Zusammenhang zwischen den Handlungen und ihren Folgen, auf den die sittlichen Gesetze gegründet werden, als einen naturnotwendigen nachzuweisen, und da ihm deshalb diese Gesetze in herkömmlicher Weise als die „ungeschriebenen Satzungen der Götter“ (Mem. IV, 4, 19 s. o.) erscheinen. Aber bei dem bloßen Glauben kann sich der Denker, dessen erster Grundsatz es ist, alles zu prüfen, auch nicht beruhigen: er muß sich von den Gründen des Glaubens Rechenschaft ablegen; und indem er dies versucht, wird er trotz seiner grundsätzlichen Abwendung von aller bloß theoretischen Spekulation fast wider Willen der Urheber einer Naturansicht und einer Theologie, welche bis auf den heutigen Tag einen maßgebenden Einfluß geübt hat. Sein leitender Gedanke ist aber hierbei der gleiche wie in der Ethik. Wie der Mensch sein Leben dann richtig einrichtet, wenn er alle seine Handlungen auf sein wahres Wohl als letzten Zweck bezieht, so sieht Sokrates die ganze Welt darauf an, wie sie sich zu diesem Zweck verhalte; er findet (Mem. I, 4, IV, 3 [1]), daß alles in ihr, das Kleinste wie das Größte, dem Menschen zum Vorteil gereiche; und wenn er dies meistens mit einer sehr äußerlichen und unwissenschaftlichen Teleologie ausführt, unterläßt er doch nicht, die geistigen Anlagen und Vorzüge des Menschen als das höchste von den Gütern zu bezeichnen, welche die Natur ihm geschenkt hat. Diese Einrichtung der Welt kann nur von der Weisheit und Güte der weltbildenden Vernunft herstammen, und die letztere können wir nur bei den Göttern suchen. Bei den Göttern denkt nun Sokrates zunächst an die seines Volkes; aber die Vielheit der Götter geht ihm, wie den großen Dichtern des 5. Jahrhunderts, auch wieder zur Einheit zusammen, und Mem. IV, 3, 13 unter-

[1]) Diese beiden Kapitel mit Krohn, Schenkl u. a. für eine stoische Interpolation zu halten, haben wir keinen hinreichenden Grund (s. Phil. d. Gr. II 1 S. 175 f.). Noch unwahrscheinlicher ist die Annahme Joëls (s. S. 98 Anm. 3), daß Xenophon, durch kynische Einflüsse bestimmt, dem Sokr. eine teleologische Welterklärung in den Mund lege.

scheidet er von den anderen Gottheiten den Bildner und Beherrscher des Weltganzen, den er sich (I, 4, 9. 17 f.) nach Analogie der menschlichen Seele als den der Welt innewohnenden Geist (*Νοῦς*) denkt, über dessen Natur aber der Feind aller transzendenten Spekulationen gewiß keine eingehendere Untersuchung gewagt hat. Wie die Seele für ihren Leib, so sorgt die göttliche Vorsehung für die Welt und namentlich für den Menschen; einen besonderen Beweis dieser Fürsorge sieht Sokrates in den mancherlei Arten der Weissagung. Für die Verehrung der Götter stellt er den Grundsatz auf, daß sich jeder dabei an den Brauch seiner Stadt halte; im übrigen lehrt er, es komme nicht auf die Größe des Opfers an, sondern auf die Gesinnung des Opfernden, und er verbietet, um bestimmte Güter zu bitten, da die Götter selbst am besten wissen, was uns gut ist. Die Gottverwandtschaft der menschlichen Seele bezweifelt er nicht; dagegen wagt er ihre Unsterblichkeit (b. PLATON Apol. 40 C f., vgl. XEN. Cyrop. VIII, 7, 19 ff.) nicht bestimmt zu behaupten.

§ 34. Das Ende des Sokrates.

Als Sokrates ein volles Menschenalter in Athen gewirkt hatte, wurde gegen ihn von Meletos, Anytos und Lykon die Klage erhoben, daß er die Jugend verderbe, indem er die Staatsgötter leugne und statt ihrer neue Gottheiten einzuführen versuche. Hätte er die herkömmliche Art der Verteidigung vor Gericht nicht verschmäht und den gewohnten Ansprüchen der Richter einige Zugeständnisse gemacht, so wäre er ohne Zweifel freigesprochen worden; nachdem er mit geringer Mehrheit für schuldig erkannt war[1]), trat er bei der Verhandlung über die Strafe dem Gericht mit ungebeugtem Stolz entgegen, und nun erfolgte mit größerer Mehrheit das von den Klägern beantragte Todesurteil. Die Flucht aus dem

[1]) Nach PLATON Apol. 36 A wäre dies unterblieben, wenn nur dreißig von den Heliasten (deren Zahl vermutlich 500 oder 501 betrug) anders gestimmt hätten.

Gefängnis, in dem er 30 Tage bis zur Rückkehr des Staatsschiffes von Delos verbrachte (Xen. Mem. IV, 8, 2. Platon Phaed. 51 A ff. Kriton 43 C f.), verwarf er als gesetzwidrig und trank mit philosophischer Heiterkeit den Schierlingsbecher. Daß bei seiner Anklage und Verurteilung persönliche Feindschaft mit im Spiele war, ist zu vermuten, wenn auch die Sophisten keinen Anteil daran hatten; ihr entscheidendes Motiv lag aber allem nach in der Absicht der seit Thrasybul herrschenden Partei, der neuernden sophistischen Erziehung, welche man für das Unglück der letzten Jahrzehnte an erster Stelle verantwortlich machte, durch Bestrafung ihres Hauptvertreters einen Riegel vorzuschieben. Sie ist ein Versuch der demokratischen Reaktion, die alte Zeit gewaltsam wiederherzustellen. Dieser Versuch war aber nicht allein in der Art, wie er durchgeführt wurde, eine schwere Rechtsverletzung, denn einer gesetzlich strafbaren Handlung hatte sich der Philosoph in keiner Beziehung schuldig gemacht; sondern er beruhte auch auf einer verhängnisvollen Täuschung: die alte Zeit ließ sich überhaupt nicht, und am wenigsten auf diesem Wege, wiederherstellen, und an ihrem Verschwinden trug Sokrates so wenig eine Schuld, daß er vielmehr seinen Zeitgenossen den allein fruchtbaren Weg zur Besserung des bestehenden Zustandes, den der sittlichen Reform, gewiesen hatte. Seine Hinrichtung ist vom rechtlichen und moralischen Gesichtspunkt betrachtet ein Justizmord, vom geschichtlichen ein grober Anachronismus [1]). Wie er selbst aber sich dieser Hinrichtung durch ein weniger schroffes Auftreten aller Wahrscheinlichkeit nach hätte entziehen können, so hat sie auch statt des Erfolges, den seine Gegner hofften, den entgegengesetzten gehabt. Das zwar ist eine spätere Erfindung, daß das Volk

[1]) Gomperz Griech. Denker II 89 f. sieht in diesem Kampfe zwischen Sokr. und dem athenischen Volke, wie einst Hegel, ein Ringen zwischen „zwei Weltanschauungen", und in der Verurteilung des Sokr. eine berechtigte Notwehr gegen die staatszersetzenden Wirkungen seiner Lehre und seines Auftretens. S. die Widerlegung dieser Ansicht bei Pöhlmann Sokr. und sein Volk 1899.

von Athen selbst sein Urteil durch Bestrafung der Ankläger wieder aufgehoben habe; um so vollständiger hat es aber die Geschichte vernichtet: das Ende des Sokrates war der höchste Triumph seiner Sache, der leuchtende Höhepunkt seines Lebens, die Apotheose der Philosophie und des Philosophen.

II. Die kleineren sokratischen Schulen.

§ 35. Die Schule des Sokrates; Xenophon, Äschines.

Unter den vielen, welche die wunderbare Persönlichkeit des Sokrates anzog und festhielt, hatte wohl die Mehrzahl mehr Sinn für seine sittliche Größe und für den ethischen Wert seiner Reden als für seine wissenschaftliche Bedeutung. Wie sich die sokratische Philosophie auf diesem Standpunkt darstellte und auf das menschliche Leben angewandt wurde, zeigt Xenophon (um 440 [nach Apollodor] oder wenige Jahre später geboren und nach 455 gestorben). So achtungswert die praktische Tüchtigkeit, die Frömmigkeit, die Ritterlichkeit dieses Mannes auch ist[1]), und so große Verdienste er sich um die Überlieferung der sokratischen Lehre erworben hat, so beschränkt erscheint doch sein Verständnis ihres philosophischen Gehalts. In ähnlicher Weise scheint Äschines in seinen sokratischen Gesprächen die Lehre des Meisters nach ihrer praktischen und gemeinverständlichen Seite dargestellt zu haben. Als philosophischere Naturen schildert PLATON (Phädon. Phädr. 242 B) die beiden Thebaner Simmias und Kebes, Schüler des Philolaos; wir wissen jedoch über keinen von ihnen etwas Näheres; ihre Schriften hatte schon Panätios für unecht (oder unglaubwürdig?) erklärt; das noch vorhandene „Gemälde“ des Kebes, eine allegorische Darstellung stoischer Moral, ist dies jedenfalls. Als Stifter philosophischer Schulen kennen wir außer Platon vier Sokratiker. Eukleides begründete durch eine eigentümliche Verbindung eleatischer Lehren mit der Sokratik

[1]) Ein bedeutend ungünstigeres Charakterbild entwirft GOMPERZ Griech. Denker II 96 ff.

die megarische, Phädon die verwandte elische Schule, Antisthenes unter dem Einfluß der gorgianischen Sophistik die kynische, Aristippos unter dem des Protagoras die kyrenaische.

§ 36. Die megarische und die elisch-eretrische Schule.

Eukleides aus Megara, der treue Verehrer des Sokrates, hatte (vielleicht schon vor seiner Verbindung mit diesem) auch die eleatische Lehre kennen gelernt. Nach Sokrates' Tode trat er selbst in seiner Vaterstadt als Lehrer auf. Die Leitung seiner Schule übernahm nach ihm Ichthyas. Ein jüngerer Zeitgenosse des letzteren ist der Dialektiker Eubulides, ein leidenschaftlicher Gegner des Aristoteles; diesem gleichzeitig Thrasymachos, etwas jünger Pasikles. Dem letzten Drittel und dem Ende des 4. Jahrhunderts gehören Diodoros Kronos († 307 v. Chr.) und Stilpon aus Megara (um 370—290) an; jüngere Zeitgenossen Stilpons sind Alexinos, der Eristiker, und Philon, der Schüler Diodors. — Den Ausgangspunkt der megarischen Philosophie bildete nach PLATON Soph. 246 B ff. (dessen Schilderung SCHLEIERMACHER mit Recht auf sie bezieht)[1]) die sokratische Lehre von den Begriffen. Wenn nur das begriffliche Erkennen Wahrheit hat (schließt Eukleides zunächst mit Platon), so kann auch nur dem Wirklichkeit zukommen, worauf dieses Erkennen sich bezieht, dem unveränderlichen Wesen der Dinge, den *ἀσώματα εἴδη*; die Körperwelt dagegen,

[1]) [Diese Ansicht Schleiermachers hat zahlreiche Verteidiger, aber auch nicht wenige Gegner gefunden (s. Phil. d. Gr. II 1, 252 ff.). Zu den letzteren ist neuerdings GOMPERZ Griech. Denker II 454 f. u. 596 hinzugekommen, der in der Polemik gegen die *εἰδῶν φίλοι* eine Kritik sieht, die Platon an der älteren Gestalt seiner eigenen Ideenlehre übt, während andre, wie Campbell und NATORP, Pl.s Ideenlehre S. 284 unter den Ideenfreunden solche Schüler Pl.s verstehen, die auf dem vom Meister bereits verlassenen Standpunkte stehen geblieben waren. Hiernach ist es sehr fraglich, ob im Texte mit Recht die im Sophistes geschilderte Lehre den Megarikern zugeschrieben wird, zumal da sie sich mit der uns sonst überlieferten Lehre dieser Sekte doch schwer vereinen läßt.]

welche die Sinne uns zeigen, ist überhaupt nicht für ein Seiendes zu halten: das Entstehen, das Vergehen, die Veränderung und Bewegung ist undenkbar, und es wird deshalb (ARIST. Metaph. IX, 3. 104 b 29 ff.) von den Megarikern die Behauptung aufgestellt, nur was wirklich ist, sei möglich. Alles Seiende führt sich aber schließlich (wie bei Parmenides) auf das Seiende als Einheit zurück; und indem nun dieses dem obersten Begriff der sokratischen Ethik und Theologie, dem Guten, gleichgesetzt wurde, kam Eukleides bald genug zu der weiteren Behauptung: es gebe nur ein Gutes, das unveränderlich und sich selbst gleich mit verschiedenen Namen, als Einsicht, Vernunft, Gottheit usw. bezeichnet werde; ebenso gebe es nur eine Tugend, die Erkenntnis dieses Guten, und nur verschiedene Namen dafür seien die mancherlei Tugenden. Alles andere aber außer dem Guten wurde für nichtseiend erklärt und damit dann freilich auch die Mehrheit der „unkörperlichen Formen“ wieder aufgehoben. (Den Einwürfen, die Eukleides von hier aus gegen Platon erhob, tritt dieser, wie es scheint, im Parmenides entgegen.) — Zur Begründung dieser Ansichten bediente sich schon Eukleides nach Zenons Vorgang des indirekten Beweises durch Widerlegung der Gegner; seine Schüler trieben diese Dialektik mit solcher Vorliebe, daß die ganze Schule von ihr den Namen der dialektischen oder eristischen erhielt. Die meisten von den Wendungen, deren sie sich hierbei bedienten, der Verhüllte, der Lügner, der Gehörnte, der Sorites usw., sind von den Sophisten entlehnt oder in ihrem Geschmack ersonnen, und sie wurden wohl auch meist ebenso eristisch wie von diesen gehandhabt. Von Diodor kennen wir vier Beweise gegen die Möglichkeit der Bewegung, welche denen Zenons nachgebildet sind, und eine Beweisführung für die megarische Lehre vom Möglichen, die unter dem Namen des *κυριεύων* Jahrhunderte lang bewundert wurde [1]). Daß er aber trotzdem nur sagte: möglich sei, was ist oder sein wird, es könne

[1]) Man vgl. darüber Phil. d. Gr. II 1, 266 ff.

sich etwas bewegt haben, aber nichts sich bewegen, war ein seltsamer Widerspruch. Noch weiter wich Philon von der strengen Lehre seiner Schule ab. Stilpon, der neben Thrasymachos auch den Kyniker Diogenes zum Lehrer gehabt hatte, bewies sich als dessen Schüler durch seine ethische Tendenz, durch die in Wort und Tat von ihm gelehrte Apathie und Autarkie des Weisen, durch seine freie Stellung zur Volksreligion und durch die Behauptung, daß man keinem Subjekt ein von ihm verschiedenes Prädikat beilegen könne, wurde jedoch im übrigen der megarischen Schule nicht untreu. Sein Schüler Zenon führte dann diese zugleich mit der kynischen in die stoische über.

Mit der megarischen Schule war die elische verwandt, deren Stifter Phädon von Elis aus Platon als ein Liebling des Sokrates bekannt ist. Es ist uns jedoch über seine Lehre nichts Näheres überliefert. Ein Schüler der Eleer Moschos und Anchipylos war Menedemos aus Eretria (um 352 bis 278); noch vorher aber hatte er Stilpon gehört, in dessen Geist er mit der elisch-megarischen Dialektik eine dem Kynismus verwandte, aber zugleich auf die megarische Tugendlehre zurückgehende Lebensauffassung verband. Indessen kann die Ausbreitung und Dauer der „eretrischen" Schule nur eine sehr beschränkte gewesen sein.

§ 37. Die kynische Schule.

Der Stifter der kynischen Schule, Antisthenes aus Athen, hatte den Unterricht des Gorgias genossen und war selbst schon als Lehrer tätig gewesen, ehe er Sokrates kennen lernte, dem er fortan mit höchster Verehrung anhing. Er scheint um ein merkliches älter gewesen zu sein als Platon; das Jahr 371 v. Chr. hat er nach Plut. Lykurg. 30 Schl. überlebt. Seine zahlreichen, stilistisch ausgezeichneten Schriften sind bis auf wenige Bruchstücke[1]) verloren. Nach Sokrates'

[1]) Gesammelt von Winckelmann Antisth. Fragm. 1842; vgl. Dümmler Antisthenica, Hirzel D. Dialog I 118 ff.

Tod eröffnete er eine Schule in dem Gymnasium Kynosarges; teils von diesem Versammlungsort, teils von ihrer Lebensweise wurden seine Anhänger Kyniker genannt. Von seinen nächsten Schülern kennen wir nur Diogenes von Sinope, den Sonderling mit dem derben Humor und dem unbezwinglichen Willen, der, von Hause flüchtig, meist in Athen lebte und in Korinth 323 v. Chr. hochbetagt starb. Unter seinen Schülern ist der bedeutendste Krates aus Theben, ein gebildeter Mann, dessen Bettlerleben seine Gattin Hipparchia aus bewundernder Liebe teilte. In der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts trat Bion von Borysthenis, der vielfach durch Krates in die kynische Lehre eingeweiht wurde, als Wanderlehrer und Verfasser von Moralpredigten (Diatriben) auf[1]). Ein schwächerer Nachahmer von ihm war Teles, der früher mit Unrecht zu den Stoikern gerechnet wurde. Aus seinen Diatriben (um 240) sind uns bei Stobäos längere Auszüge erhalten[2]). Zu den letzten Mitgliedern dieser Schule, die uns bekannt sind, gehören Menedemos, der sich zuerst dem Epikureer Kolotes anschloß, dann aber zu dem Kyniker Echekrates überging und seinen früheren Lehrer angriff[3]), sowie der Stoiker Menippos, beide dem zweiten Drittel des 3. Jahrhunderts angehörig. Seit dieser Zeit scheint sie sich in die stoische verloren zu haben, aus der sie erst in der Zeit des Augustus wieder hervortritt.

Was Antisthenes an Sokrates bewunderte und nachahmte, war an erster Stelle die Unabhängigkeit seines Charakters; den wissenschaftlichen Untersuchungen dagegen legte er nur

---

[1]) S. R. Heinze De Horatio Bionis imitatore 1889.

[2]) S. v. Wilamowitz Der kynische Prediger Teles 1881. Teletis reliquiae ed. O. Hense 1889.

[3]) S. Crönert Kolotes und Menedemos 1906 S. 1 ff., wo nachgewiesen wird, daß in den Bruchstücken zweier Streitschriften des Kolotes (Papyr. Hercul. 208) der Kyniker Menedemos angegriffen wird, und daß die bei Diog. Laert. VI, 102 versehentlich in die Vita des Menedemos geratene Mitteilung des Hippobotos über das zauberhafte Auftreten des Mannes zu der voraufgehenden Vita des Menippos zu ziehen ist.

dann einen Wert bei, wenn sie sich unmittelbar auf das Handeln beziehen. „Die Tugend", sagte er (DIOG. VI, 11), „genüge zur Glückseligkeit, und zur Tugend sei nichts erforderlich als die Stärke eines Sokrates; sie sei Sache der Tat und brauche nicht viele Worte und Kenntnisse." Er und die Seinigen verschmähten daher die Kunst und Gelehrsamkeit, die Mathematik und Naturwissenschaft; und wenn er sich die sokratische Forderung der Begriffsbestimmung aneignete, wendete er sie doch in einer Weise an, die alle wirkliche Wissenschaft unmöglich machte. Er wollte nämlich nicht allein, unter leidenschaftlichem Widerspruch gegen Platons Ideenlehre, nur das Einzelne für etwas Wirkliches gelten lassen, und er dachte hierbei ohne Zweifel (vgl. PLATON Soph. 246 A ff. Theät. 155 E) ebenso wie später die Stoiker nur an das Körperliche und sinnlich Wahrnehmbare [1]; sondern er verlangte auch, daß jedem Ding nur sein eigener Name (der *οἰκεῖος λόγος*) beigelegt werde, und schloß dann daraus (wahrscheinlich nach Gorgias' Vorgang s. oben S. 88) weiter, man dürfe keinem Subjekt ein von ihm verschiedenes Prädikat beilegen. Er verwarf daher auch die Definition durch Merkmale, und wollte nur für das Zusammengesetzte eine Aufzählung seiner Bestandteile zulassen, während das Einfache zwar durch Vergleichung mit anderem erklärt, aber nicht definiert werden könne [2]. Er behauptete mit Protagoras, man könne sich nicht widersprechen, denn wenn man Verschiedenes sage, rede man auch von Verschiedenem. Er gab also der sokratischen Begriffsphilosophie eine durchaus sophistische Wendung.

---

[1] [Die Beziehung der beiden Platonstellen auf Ant. (s. Phil. d. Gr. II 1, 297 ff.) ist dadurch ausgeschlossen, daß Soph. 251 D die zuletzt von Platon erwähnten *γέροντες*, unter denen ohne Zweifel Ant. zu verstehen ist, deutlich von den vorher bekämpften Materialisten unterschieden werden.]

[2] S. ARIST. Metaph. VIII 3, 1043 b 23 ff. u. PLAT. Theät. 201 C ff. Die an der zweiten Stelle angeführte Definition des Wissens als „richtige Vorstellung in Verbindung mit Erklärung (*δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου*)" geht wahrscheinlich auf Ant. zurück.

Schon dieser Mangel an einer wissenschaftlichen Begründung brachte es nun mit sich, daß auch seine Ethik sehr einfach ausfallen mußte. Ihr Grundgedanke ist in dem Satz ausgesprochen, nur die Tugend sei ein Gut, nur die Schlechtigkeit ein Übel, alles andere sei gleichgültig. Denn ein Gut könne für den Menschen nur das sein, was ihm eigen (*οἰκεῖον*) ist, und dies sei nur sein geistiger Besitz; alles übrige dagegen, Vermögen, Ehre, Freiheit, Gesundheit, das Leben selbst, sei an sich kein Gut, Armut, Schande, Knechtschaft, Krankheit, Tod an sich kein Übel; am wenigsten aber dürfe die Lust für ein Gut, Mühe und Arbeit für ein Übel gehalten werden, da jene vielmehr, wo sie den Menschen beherrscht, ihn verderbe, diese ihn zur Tugend erziehe: Antisthenes sagte, er wolle lieber verrückt als vergnügt sein (*μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην*), und zu ihrem Vorbild wählten er und seine Schüler das mühevolle Leben des Herakles. Die Tugend selbst wird mit Sokrates auf die Weisheit oder die Einsicht zurückgeführt und daher auch ihre Einheit und Lehrbarkeit behauptet; mit der Einsicht fällt aber hier die Willensstärke, mit der Belehrung die sittliche Übung zusammen. Ihrem Inhalt nach hat diese Tugend einen überwiegend negativen Charakter: sie besteht in der Unabhängigkeit vom Äußern, der Bedürfnislosigkeit, der Enthaltung vom Schlechten, und sie scheint (nach Arist. Eth. N. II, 2. 1104 b 24) schon von den Kynikern als Apathie und Ruhe des Gemüts[1]) beschrieben worden zu sein. Und je weniger nun die Kyniker diese Tugend bei ihren Zeitgenossen fanden, um so ausschließlicher zerfielen ihnen alle Menschen in die zwei Klassen der Weisen und der Toren, um so unbedingter legten sie jenen alle Vollkommenheit und Glückseligkeit, diesen alle Fehler und alle Unseligkeit bei; wie sie denn auch die Tugend des Weisen für unverlierbar erklärten. Ihr eigenes Verhalten zeigt als ihr Ideal die sokratische Bedürfnislosig-

[1]) Nach Clem. Strom. II c. 130, 7 hat Ant. als höchstes Gut die *ἀτυφία*, d. i. die Freiheit von leeren Einbildungen, bezeichnet.

keit im Extrem. Schon Antisthenes rühmt (Xen. Symp. 4, 34 ff.) den Reichtum, den seine Beschränkung auf das absolut Unentbehrliche ihm gewähre; doch besitzt er noch eine, wenn auch noch so ärmliche, Behausung. Seit Diogenes führten die Kyniker ein förmliches Bettlerleben, ohne eigene Wohnung, mit der einfachsten Kost, der dürftigsten Kleidung (dem Tribon) sich begnügend; sie machten sich Abhärtung gegen Entbehrungen, Beschwerden und Beleidigungen zum Grundsatz; sie bewiesen wohl auch ihre Gleichgültigkeit gegen das Leben durch freiwilligen Austritt aus ihm. Sie entsagten in der Regel dem Familienleben, statt dessen Diogenes Weibergemeinschaft vorschlug; sie legten dem Gegensatz der Freiheit und Knechtschaft keinen Wert bei, denn der Weise sei auch als Sklave frei und geborener Herrscher; sie fanden für den Weisen das Staatsleben entbehrlich, weil er überall zu Hause, ein Bürger der Welt sei, und schilderten als ihren Idealstaat einen Naturzustand, in dem die ganze Menschheit wie eine Herde zusammenlebe. Sie schlugen durch ihr Verhalten nicht allein dem Herkommen und Anstand, sondern nicht selten auch dem natürlichen Schamgefühl geflissentlich ins Gesicht, um ihre Gleichgültigkeit gegen die Meinungen der Menschen an den Tag zu legen. Sie traten dem religiösen Glauben und Kultus ihres Volkes als Aufklärer entgegen: denn in Wahrheit (*κατὰ φύσιν*) gebe es (wie schon Antisthenes mit Xenophanes[1]) sagt) nur einen Gott, der nichts Sichtbarem gleiche, erst das Herkommen (*νόμος*) habe die vielen Götter geschaffen; und ebenso fanden die Kyniker einen wirklichen Gottesdienst nur in der Tugend, welche die Weisen zu Freunden der Götter (d. h. der Gottheit) mache; über die Tempel dagegen, die Opfer, die Gebete, die Gelübde, die Weihen, die Weissagungen äußerten sie sich durchaus verwerfend; homerische und andere Mythen wurden von Antisthenes moralisch umgedeutet. Als ihren besonderen Beruf betrachteten es die Kyniker, sich der sittlich Verwahrlosten

[1]) S. jedoch S. 54 Anm. 2.

anzunehmen: als freiwillige Sittenprediger und Seelenärzte haben sie ohne Zweifel vielfach wohltätig gewirkt; und wenn sie die Torheit der Menschen rücksichtslos geißelten, der Überbildung den derben Mutterwitz des Plebejers, der Verweichlichung ihrer Zeit einen unbeugsamen, bis zur Roheit abgehärteten Willen mit tugendstolzer Menschenverachtung entgegenstellten, so wurzelt doch die Schroffheit ihres Auftretens selbst in dem Mitleid mit dem Elend ihrer Mitmenschen, und in der Geistesfreiheit, zu der namentlich Diogenes und Krates sich mit heiterem Humor zu erheben wußten. Die Wissenschaft hatte aber allerdings von dieser Bettlerphilosohie nicht viel zu erwarten, und ihre Auswüchse lassen sich schon bei ihren gefeiertsten Vertretern nicht verkennen.

§ 38. Die kyrenaische Schule.

Aristippos aus Kyrene, nach Diog. II, 83 älter als Äschines und so wohl auch etwas älter als Platon, scheint schon in seiner Vaterstadt mit der Lehre des Protagoras bekannt geworden zu sein; in der Folge suchte er Sokrates in Athen auf und kam in nahe Verbindung mit ihm, ohne deshalb doch seinen Lebensgewohnheiten und Ansichten zu entsagen. Nach Sokrates' Tod (bei dem er nicht zugegen war) trat er selbst als „Sophist", d. h. als berufsmäßiger und bezahlter Lehrer, auf, zuerst wohl in Athen, aber auch an andern Orten, und er kam als solcher auch an den syrakusanischen Hof; ob aber unter dem älteren oder dem jüngeren Dionys oder beiden, steht nicht fest. In Kyrene begründete er eine Schule, welche die kyrenaische, auch die hedonistische, genannt wird; zu ihr gehörte seine Tochter Arete und Antipater. Jene führte ihren Sohn Aristippos (*ὁ μητροδίδακτος*) in die Lehre seines Großvaters ein; dessen Schüler war Theodoros der Atheist, mittelbare Schüler Antipaters waren Hegesias und Annikeris (alle drei um 320—280). Zu Theodors Schülern gehörte Bion der Borysthenite, der aber noch mehr Kyniker als Hedoniker ist (s. S. 111). Auch Euemeros (um 300), den seine platte

Umdeutung der Mythologie in eine Fürstengeschichte bekannt gemacht hat, hängt vielleicht mit der kyrenaischen Schule zusammen.

Die systematische Ausführung der kyrenaischen Lehre (trotz Eus. pr. ev. XIV, 18, 31) schon dem älteren, nicht erst dem jüngeren Aristippos zuzuschreiben, berechtigt uns teils die Einheit der Schule, teils die Berücksichtigung jener Lehre durch Platon (Phileb. 42 D f. 53 C. Theät. s. u.), Aristoteles (Eth. VII, 12 f.) und Speusippos (der nach Diog. IV, 5 einen „Aristippos" verfaßt hatte); wie denn auch allen Anzeichen nach von den Schriften, die Aristippos beigelegt werden, wenigstens ein Teil echt war. — Mit Antisthenes mißt auch Aristippos den Wert des Wissens lediglich an seiner praktischen Brauchbarkeit. Er verschmähte die Mathematik, weil sie nicht danach frage, was heilsam oder schädlich ist; er hielt die physikalischen Untersuchungen für aussichtslos und unnütz; er eignete sich auch von erkenntnistheoretischen Erörterungen nur das an, was er zur Begründung seiner Ethik brauchbar fand. Unsre Wahrnehmungen, sagte er im Anschluß an Protagoras (dessen Lehre ohne Zweifel von ihm die im platonischen Theätet 152 C ff. und 155 D ff. berichtete Fortbildung erhielt), unterrichten uns nur über unsre eigenen Empfindungen, aber weder über die Beschaffenheit der Dinge noch über die Empfindungen andrer Menschen, da sie nur das momentane Erzeugnis aus dem Zusammentreffen von Bewegungen des Wahrgenommenen und des Wahrnehmenden seien; und schon damit war es gerechtfertigt, wenn er auch das Gesetz unsers Handelns nur der subjektiven Empfindung zu entnehmen wußte. Alle Empfindung besteht aber in einer Bewegung; wenn diese eine sanfte ist, entsteht das Gefühl der Lust, wenn sie eine rauhe und stürmische ist, das der Unlust; findet keine oder nur eine schwache und unmerkliche Bewegung statt, so empfinden wir weder Lust noch Unlust. Daß nun von diesen drei Zuständen die Lust allein begehrenswert ist, daß das Gute mit dem Angenehmen, das Schlechte mit dem Unangenehmen zu-

sammenfällt, sagt jedem, wis Aristippos glaubt, die Natur, und er selbst begründet dies damit, daß die Lust gar nichts andres sei als die Empfindung eines naturgemäßen Vorganges in unserem Leibe; und so ergibt sich für ihn als oberster Grundsatz seiner Ethik die Überzeugung, daß alle unsre Handlungen darauf ausgehen müssen, uns möglichst viele Lust zu verschaffen. Bei dieser denkt jedoch Aristippos nicht wie später Epikur an die bloße Gemütsruhe, denn diese wäre Abwesenheit aller Empfindung, sondern an den positiven Genuß; auch die Glückseligkeit als Gesamtzustand kann aber, wie er glaubt, nicht unser Lebenszweck sein, denn nur die Gegenwart gehört uns, die Zukunft ist unsicher, die Vergangenheit entschwunden.

Was für Dinge und Handlungen es sind, die uns Lust gewähren, wäre an sich gleichgültig, denn jede Lust als solche ist ein Gut. Indessen wollten auch die Kyrenaiker nicht bestreiten, daß ein Gradunterschied unter den Genüssen stattfinde; sie übersahen ferner nicht, daß manche von diesen nur durch größere Unlust erkauft werden können, und von solchen rieten sie ab; wiewohl endlich die körperlichen Lust- und Schmerzempfindungen die ursprünglicheren und stärkeren sein sollten, erkannten sie doch an, daß es auch solche gebe, die nicht unmittelbar aus körperlichen Zuständen entspringen. Ebendamit ist aber auch die Notwendigkeit anerkannt, das Wertverhältnis der verschiedenen Güter und Genüsse richtig zu beurteilen; und diese Beurteilung, von der alle Lebenskunst abhängt, verdanken wir der Einsicht (*φρόνησις*, *ἐπιστήμη*, *παιδεία*) oder der Philosophie. Denn sie zeigt uns, wie wir die Lebensgüter zu gebrauchen haben, sie befreit uns von den Einbildungen und Leidenschaften, die das Lebensglück stören, sie befähigt uns, alles für unser Wohlsein aufs zweckmäßigste zu benützen. Sie ist daher die Grundbedingung alles Glückes.

Diesen Grundsätzen gemäß geht nun Aristippos in seinen Lebensregeln wie in seinem Verhalten (soweit uns die Überlieferung dieses zu beurteilen erlaubt) durchaus darauf aus,

das Leben möglichst zu genießen, aber unter allen Umständen seiner selbst und der Verhältnisse Herr zu bleiben. Er ist nicht bloß der gewandte Weltmann, der nie in Verlegenheit ist, wenn es sich darum handelt, sich die Mittel zum Genusse (mitunter auf unwürdige Weise) zu verschaffen, oder zur Verteidigung seines Verhaltens eine witzige und treffende Wendung zu finden; er ist auch der überlegene Geist, der sich in jede Lage zu schicken, allem die beste Seite abzugewinnen, durch Beschränkung seiner Wünsche, durch Einsicht und Selbstbeherrschung, sich seine Heiterkeit und Zufriedenheit zu sichern weiß[1]). Andern Menschen tritt er liebenswürdig und wohlwollend entgegen; dem Staatsleben suchte er sich wohl auch später, wie bei Xen. Mem. II, 1, fernzuhalten, um seiner Unabhängigkeit nichts zu vergeben. Seinem großen Lehrer hat er die wärmste Verehrung bewahrt; und in dem Wert, den er der Einsicht beilegte, in der Heiterkeit und der inneren Freiheit, zu der sie ihm verhalf, läßt sich der Einfluß des sokratischen Geistes nicht verkennen. Aber seine Lustlehre und seine Genußsucht widerstreiten diesem Geiste allerdings, trotz ihrer teilweisen Anlehnung an die Begründung der sokratischen Ethik, ihrem Wesen nach ebenso, wie sein skeptischer Verzicht aufs Wissen der Begriffsphilosophie seines Lehrers widerstreitet.

In der kyrenaischen Schule selbst kam dieser Widerspruch ihrer Elemente in den Veränderungen zum Ausdruck, die um den Anfang des 3. Jahrhunderts mit Aristippos' Lehre vorgenommen wurden. Theodoros bekannte sich zwar im übrigen zu dieser Lehre und zog aus ihren Voraussetzungen (wenn ihm dies mit Recht nachgesagt wird) rücksichtslos die äußersten Konsequenzen. Aber um die Glückseligkeit des Weisen nicht von den äußeren Umständen abhängig zu machen, wollte er sie nicht in die einzelnen Genüsse, sondern in die frohe Gemütsstimmung (*χαρά*) verlegen, über welche

---

[1]) *Omnis Aristippum decuit color et status et res, Tentantem maiora, fere praesentibus aequum.* Hor. ep. I, 17, 23.

die Einsicht Herr sei. Hegesias, der πεισιθάνατος, hatte ein so lebhaftes Gefühl für die Übel des Lebens, daß er an einer Befriedigung durch positiven Genuß überhaupt verzweifelte und, über Theodor noch hinausgehend, die höchste Aufgabe darin fand, sich durch Gleichgültigkeit gegen alles Äußere von Leiden und Unlust freizuhalten. Annikeris endlich wollte die Lustlehre zwar grundsätzlich nicht aufgeben, aber er beschränkte sie doch sehr wesentlich, wenn er der Freundschaft, der Dankbarkeit, der Familien- und Vaterlandsliebe einen so hohen Wert beilegte, daß der Weise auch Opfer für sie nicht scheuen werde.

III. Platon und die alte Akademie.

§ 39. Platons Leben[1]).

Platon wurde nach den glaubwürdigen Angaben Hermodors und Apollodors (Diog. III, 2. 6) Ol. 88, 1 (427 v. Chr.), alter Überlieferung zufolge am 7. Thargelion (26.—30. Mai), geboren. Seine beiden Eltern, Ariston und Periktione, gehörten alten Adelsgeschlechtern an. Nach seinem Großvater soll er zuerst Aristokles genannt worden sein. Durch die gesellschaftliche und politische Stellung seiner Familie war die sorgfältige Ausbildung seines reichbegabten Geistes verbürgt, und zugleich mußte sie diese vornehm angelegte Natur von Hause aus der Aristokratie zuführen. Das künstlerische Talent, das wir in Platons Schriften bewundern, äußerte sich in den dichterischen Versuchen seiner Jugend. In der Philosophie unterrichtete ihn zuerst Kratylos (s. oben S. 66); in seinem 20. Jahre begann seine Verbindung mit Sokrates, in

[1]) Neuere Monographien darüber: K. F. Hermann Gesch. u. Syst. der plat. Phil. 1. (einziger) Bd. 1839 S. 1—126. H. v. Stein 7 Bücher z. Gesch. d. Platonismus (1864) II, 158 ff. Grote Platon 1865, 3. ed. 1875. Chaignet La vie et les écrits de Platon 1871. Steinhart Platons Leben 1873. Pfleiderer Sokrates und Platon 1896 S. 109 ff. Windelband Platon 1898 (3. Aufl. 1901). Gomperz Griech. Denker II, 203 ff. Pater Platon u. der Platonismus. Aus d. Engl. übers. v. Hecht. 1904.

dessen Geist er während eines achtjährigen vertrauten Verkehrs tiefer als irgendein andrer eindrang. Doch wird er diese Jahre auch dazu benutzt haben, sich mit den Lehren der älteren Philosophen bekannt zu machen. Nach dem Tode des Sokrates (bei dem er nach einer wahrscheinlich erdichteten Angabe Phädon 59 B nicht anwesend gewesen wäre) begab er sich mit anderen Sokratikern (nach Hermodors unanfechtbarem Zeugnis zunächst, um sich etwaiger Verfolgung zu entziehen) nach Megara zu Eukleides; er scheint sich aber hier nicht allzulange aufgehalten und dann eine Reise angetreten zu haben, die ihn nach Ägypten und Kyrene und vielleicht auch damals schon zu den Pythagoreern in Unteritalien führte. Von dieser kehrte er wahrscheinlich zunächst nach Athen zurück und war hier eine längere Reihe von Jahren nicht bloß als Schriftsteller, sondern auch als Lehrer tätig, ehe er (um 388, nach epistola VII, 324 A ungefähr 40jährig) nach Sizilien ging. Hier kam er, wohl durch Dion, an den Hof des älteren Dionysios, fiel aber bei diesem in solche Ungnade, daß er ihn dem Spartaner Pollis übergab, von dem er in Ägina auf den Sklavenmarkt gebracht wurde. Von einem Kyrenäer Annikeris losgekauft, kehrte er nach Athen zurück und eröffnete (oder erneuerte) seine Schule im Gymnasium des Akademos, aus dem er sich später in seinen benachbarten Garten zurückzog. Neben der Philosophie lehrte er auch die Mathematik, zu deren ersten Kennern in seiner Zeit er gehörte; neben dem dialogischen Unterricht hielt er, wie für die spätere Zeit sicher bezeugt ist, auch fortlaufende Vorträge; die persönliche Verbindung des wissenschaftlichen Vereins kam in monatlichen Syssitien zum Ausdruck. Einer politischen Tätigkeit enthielt er sich, weil er in dem damaligen Athen keinen Boden für sie fand. Als er jedoch nach dem Tode des älteren Dionys (367) durch Dion zum Besuch seines Nachfolgers eingeladen wurde, entzog er sich dem Rufe nicht, und so übel der Versuch auch ablief, wiederholte er ihn doch, wie es scheint, um Dions willen, im Jahre 361; geriet aber jetzt durch das Mißtrauen

des Tyrannen in eine Gefahr, aus der ihn nur Archytas und seine Freunde, die damaligen Leiter des mächtigen tarentinischen Staatswesens, befreiten. Nach Athen zurückgekehrt, setzte er seine wissenschaftliche Tätigkeit mit ungeschwächter Kraft bis zu seinem Tode fort. Er starb Ol. 108, 1 347 v. Chr.. nach Vollendung seines 80. Jahres. Von seinem Charakter spricht das Altertum mit einer fast ungeteilten Verehrung. Das Bild, welches uns aus seinen Schriften entgegentritt, ist das eines trotz mancher Enttäuschungen unverwandt auf das Ideale gerichteten, in harmonischem Gleichgewicht aller Kräfte zur sittlichen Schönheit entwickelten, in olympischer Heiterkeit über der Erscheinungswelt thronenden Geistes; und diese Vorstellung von ihm hat auch in jenen Mythen einen Ausdruck gefunden, durch welche der Philosoph schon frühe mit dem delphischen Gott in Verbindung gebracht worden ist.

§ 40. Platons Schriften[1]).

Platons schriftstellerische Tätigkeit erstreckt sich über mehr als 50 Jahre. Sie begann wahrscheinlich bald nach dem Tode des Sokrates und dauerte bis zu seinem eigenen Lebensende. Alle Werke, die er selbst für die Öffentlichkeit bestimmt hatte, sind uns erhalten; aber dem Echten ist nicht ganz wenig Unechtes beigemischt. Unsere Sammlung umfaßt außer 7 kleinen, schon im Altertum als unecht bezeichneten Dialogen 35 Gespräche, eine Zusammenstellung von Definitionen und 13 Briefe. Ein Teil dieser Schriften ist nun neben den inneren Gründen auch durch aristotelische Zeugnisse[2]) geschützt. Die Republik, der Timäos, die Gesetze, der Phädon, der Phädros, das Gastmahl, der Gorgias, der Menon, der (kleinere) Hippias werden von Aristoteles teils ausdrücklich unter Platons Namen, teils in einer Form angeführt, die ihren platonischen Ursprung unzweideutig voraussetzt; den

[1]) Platons Werke mit krit. Apparat hrsg. von M. Schanz 1875 ff. (unvollendet); von J. Burnet. 5 Bde. Oxford 1899/1906.

[2]) Worüber Bonitz Index Arist. S. 598. Phil. d. Gr. II 1, 447 ff.

Theätet, den Philebos, den Sophisten, den Politikos, die Apologie berücksichtigt er so unverkennbar, daß sich weder seine Bekanntschaft mit diesen Schriften noch seine Anerkennung ihres platonischen Ursprungs bezweifeln läßt, und ähnlich verhält es sich mit dem Protagoras und Kriton (44 A vgl. Aristot. Fr. 32). Weniger sicher ist dies hinsichtlich des Lysis, des Charmides, des Laches, des Kratylos und des größeren Hippias; den Euthydem berührt nur die eudemische Ethik (VII, 14. 1247 b 15), den Menexenos ein anscheinend interpoliertes Zitat (Rhet. III, 14. 1415 b 30) [1]). Da sich aber nicht behaupten läßt, Aristoteles müsse alle ihm bekannten platonischen Schriften in seinen uns erhaltenen Werken erwähnt haben, so könnte man daraus, daß er eine Schrift nicht anführt, auf seine Unbekanntschaft mit ihr nur dann schließen, wenn sich nachweisen ließe, daß er sich auf sie, falls er sie kannte, an einer bestimmten Stelle hätte beziehen müssen; dieser Nachweis ist aber in Wirklichkeit nie zu führen. Was die inneren Merkmale zur Unterscheidung des Echten und Unechten betrifft, so darf man nicht übersehen, daß einerseits eine etwas geschickte Nachahmung einer untergeschobenen Schrift das Ansehen der Echtheit geben konnte; daß aber andrerseits auch ein Platon nicht lauter gleich vollkommene Werke geschaffen haben wird, daß ein so reicher Geist nicht auf einerlei Darstellungsform beschränkt war, daß er Gründe haben konnte, sich in einzelnen seiner Gespräche mit bloß vorbereitenden Erörterungen zu begnügen, sein letztes Wort unausgesprochen zu lassen, daß aber auch seine Ansichten selbst wie seine Darstellungsweise im Laufe eines halben Jahrhunderts Veränderungen erfahren mußten,

---

[1]) [Gegen diese in der Phil. d. Gr. II 1⁴, S. 461, 5 näher begründete Annahme einer Interpolation spricht, daß der gleiche Ausspruch des Sokrates auch im 1. Buche der Rhet. c. 9. 1367 b 8 angeführt wird und an beiden Stellen höchst wahrscheinlich dem Menexenos entnommen ist. S. Diels Über das 3. Buch d. aristotel. Rhet. 1886 S. 20 ff., wo der Men. auch aus anderen Gründen für echt erklärt wird (vgl. Wendland Die Tendenz des platon. Menex. 1891).]

daß endlich manches uns vielleicht nur deshalb auffallend erscheint, weil wir seine speziellen Veranlassungen und Beziehungen nicht kennen. Von den neueren Gelehrten [1]) ist die Echtheit des Protagoras, Gorgias, Phädros, Phädon, Theätet, der Republik, des Timäos allgemein oder fast allgemein anerkannt. Der Sophist, Politikos und Parmenides werden von SOCHER und SCHAARSCHMIDT, teilweise auch von SUCKOW, ÜBERWEG, WINDELBAND u. a., der Philebos von SCHAARSCHMIDT, HORN (Platonstudien I, 1893 S. 359 ff.) [2]) und DÖRING (Gesch. d. gr. Phil. II 15 ff.), der Kratylos von SCHAARSCHMIDT, der Menon und der Euthydem von AST und SCHAARSCHMIDT verworfen; indessen sind diese Gespräche teils durch ihren inneren Charakter, teils durch die aristotelischen Zeugnisse und platonischen Verweisungen [3]) sichergestellt; und das gleiche gilt von dem Kritias, welchen SOCHER und SUCKOW, der Apologie und dem Kriton, welche AST (den Kriton neuerdings auch MEISER) Platon abspricht. Die Gesetze, nach AST in meinen platon. Studien (1839), dann von SUCKOW, RIBBING, STRÜMPELL (Prakt. Phil. d. Gr. I, 457), ONCKEN (Staatsl.

---

[1]) Außer den zahlreichen Erörterungen über einzelne Schriften gehören hierher: SCHLEIERMACHER Pl.s Werke 1804 (2. Aufl. 1816). AST Pl.s Leben und Schriften 1816. SOCHER Über Pl.s Schriften 1820. K. FR. HERMANN (s. S. 119, 1). RITTER II, 181 ff. BRANDIS II a, 151 ff. STALLBAUM in den Einleitungen s. Platonausgabe. STEINHART in Pl.s Werke übers. v. Müller 1850 ff. SUCKOW Form d. plat. Schriften 1855. MUNK Natürliche Ordnung d. plat. Schr. 1857. SUSEMIHL Genet. Entwickl. d. plat. Phil. 2 Tle. 1855 bis 1860. ÜBERWEG Untersuch. über Echtheit u. Zeitfolge plat. Schr. 1861. Grundriß I, § 40. H. v. STEIN 7 Bücher z. Gesch. d. Platonismus 1862. 1864. SCHAARSCHMIDT Die Samml. d. plat. Schr. 1866. GROTE Platon 1865. RIBBING Genet. Entwickl. d. plat. Ideenlehre 1863 f. II. Tl. Meine Phil. d. Gr. II 1, 436 ff. GOMPERZ Griech. Denker II, 224 ff. RAEDER Pl.s phil. Entwickl. 1905. LUTOSŁAWSKI Origin and growth of Platons Logic 1898 (2. Aufl. 1905).

[2]) Gegen Horn wendet sich APELT Arch. f. Gesch. d. Phil. IX, 1 ff. Vgl. HORN ebd. 271 ff.

[3]) Auf den Philebos weist Rep. VI, 505 B. IX, 583 D. ff.; auf Parm. 129 B ff. 130 E ff. Phileb. 14 C. 15 B; auf Soph. 251 A f. 252 E ff. Phil. 14 C f. 16 E ff.; auf Menon 80 D ff. Phädon 72 E f.

d. Arist. I, 194 ff.) angegriffen, sind aus inneren und äußeren Gründen für ein unvollendet hinterlassenes und (nach Diog. III, 37 von Philippos von Opus) nicht unverändert herausgegebenes Werk Platons zu halten[1]). Auch der gut bezeugte kleinere Hippias läßt sich als Jugendarbeit, der Euthyphron, dessen Echtheit kürzlich noch Natorp (Platons Ideenl. 38, 1) bezweifelt hat, aus inneren Gründen verteidigen; noch weniger Schwierigkeit machen in dieser Beziehung der Lysis, Charmides und Laches. Dagegen wird sich der Menexenos kaum halten lassen[2]); auch gegen die Echtheit des Ion, und noch mehr gegen die des größeren Hippias[3]) und des ersten Alkibiades, des Kleitophon sprechen überwiegende Gründe. Der zweite Alkibiades, der Theages, die Anterasten, die Epinomis[4]), der Hipparch und der Minos werden fast nur noch von Grote (wegen der vermeintlichen Urkundlichkeit der alexandrinischen Verzeichnisse bei Diog. III, 56 ff.) festgehalten; ebenso ist die Unechtheit der Definitionen allgemein anerkannt, und von den Briefen, die aus verschiedenen Zeiten stammen, rührt keiner von Platon her[5]).

---

[1]) Blass Über die Zeitfolge von Pl.s letzten Schriften in: Apophoreton 1903 S. 52 ff. versteht die Mitteilung bei Diog. so, daß Philippos noch bei Platons Lebzeiten die von diesem auf Wachstafeln (*ἐν κηρῷ*) entworfenen Gesetze abgeschrieben (*μετέγραψεν*) und in *βιβλία* (nach Suides in 12) eingeteilt und ihnen selbst noch die Epinomis hinzugefügt habe. Raeder Pl.s philos. Entwickl. 396 ff. schließt sich dieser Auffassung an, hält aber auch (S. 413 f.) die Epinomis für ein Werk Platons.

[2]) S. jedoch S. 122 Anm. 1.

[3]) [Die Echtheit des größeren Hippias hat jetzt Apelt N. Jahrb. f. kl. Phil. 1907 S. 630 ff. durch sorgfältige Vergleichung mit dem kleineren H. wahrscheinlich gemacht. Auch der Ion und der erste Alkibiades haben neuerdings Verteidiger ihrer Echtheit gefunden.]

[4]) S. jedoch oben Anm. 1.

[5]) [Diese unbedingte Verwerfung der Briefe entspricht dem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus von den angesehensten Gelehrten eingenommenen Standpunkt. In den letzten Jahrzehnten hat nach dem Vorgange Grotes auch in Deutschland eine andre Auffassung mehr und mehr Boden gewonnen, nach der einzelne Briefe, wie der 7. und 8. oder der 13. (so Christ, s. dagegen Phil. d. Gr. II 1^4, 483, 5) oder auch sämt-

Die Abfassungszeit der platonischen Schriften läßt sich nur bei wenigen aus ihrer Beziehung auf Zeitereignisse (Euthyphron, Apologie, Kriton, Gorgias 521 C, Menon 90 A, Theät. Anf., Symp. 193 A, Menexenos 245 A ff.) oder aus glaubwürdigen Angaben (Gesetze s. o.) annähernd bestimmen. Ihre Reihenfolge kann man sich aus einer planmäßigen Anordnung oder aus Platons eigener Entwicklung oder aus dem zufälligen Verhältnis der einzelnen Veranlassungen und Antriebe erklären, welche zur Abfassung jedes Werkes den Anstoß gaben; der erste von diesen Erklärungsgründen ist von SCHLEIERMACHER, der zweite von HERMANN, der dritte von SOCHER und AST einseitig ins Auge gefaßt worden, während die Mehrzahl der neueren Forscher alle drei als relativ berechtigt anerkennt, aber allerdings über den Anteil eines jeden an dem Ergebnis sehr verschieden urteilt. Für die Entscheidung der Frage und die Ausmittlung der Ordnung, in welcher die einzelnen Schriften verfaßt wurden, geben die aus dem Altertum überlieferten Einteilungen der Gespräche, auch die Trilogien, in welche Aristophanes von Byzanz (um 200 v. Chr.) fünfzehn, und die Tetralogien, in welche Thrasyllos (unter dem Kaiser Tiberius) sämtliche Gespräche verteilte, keine Beihilfe. Wir sind daher neben den spärlichen chronologischen Spuren ganz auf die inneren Merkmale beschränkt, unter denen die direkten und indirekten Hinweisungen der Gespräche aufeinander und der in jedem sich kundgebende Stand der philosophischen Ansichten die sichersten Anhaltspunkte gewähren; nächst ihnen kommt der Charakter der künstlerischen Darstellung und der Sprache in Betracht; dagegen ist es bis jetzt nicht gelungen, der

---

liche als echt zu betrachten sind. Die Hauptvertreter der letzteren Ansicht sind neuerdings BLASS (zuletzt im Apophoreton S. 54 ff.), ED. MEYER Gesch. d. Altert. V (bes. S. 500 ff.) und RAEDER Rh. Mus. 1906 S. 427 ff., 511 ff., der nur den 1. Brief für unplatonisch hält. Die Frage bedarf noch einer gründlichen Prüfung. Von ihrer Entscheidung hängt das Urteil über Pl.s Charakter ab. Als Zeugnisse zur Geschichte Siziliens behalten die Briefe in jedem Falle ihren Wert.]

einen oder der andern ein für die ganze Anordnung der platonischen Werke entscheidendes Kriterium zu entnehmen[1]; MUNKs Annahme vollends, daß die Reihenfolge der Dialoge dem Lebensalter des Sokrates in ihnen entspreche, ist ganz undurchführbar. Nach diesen Merkmalen können wir nun zunächst einen Teil der Gespräche mit HERMANN Platons „sokratischer" Periode, d. h. der Zeit zuweisen, in der er noch nicht wesentlich über den Standpunkt seines Lehrers hinausging und auch seiner Darstellung etwas von der Trockenheit der sokratischen Gesprächführung anhaftet; eine Periode, die mit seiner ägyptischen Reise zum Abschluß gekommen sein mag. Dahin gehört der kleinere Hippias, der Euthyphron[2]), die Apologie, der Kriton, der Lysis, Laches, Charmides und als Höhe- und Schlußpunkt dieser Reihe der Protagoras. Dagegen treten uns schon im Gorgias, Menon und Euthydem, und noch bestimmter im Theätet, Sophisten, Politikos, Parmenides und Kratylos die Lehren von den Ideen, von der Präexistenz, der Unsterblichkeit und den Wanderungen der Seele, und mit ihnen die Beweise der Bekanntschaft mit dem Pythagoreismus viel zu entschieden entgegen, als daß wir mit HERMANN den Euthydem, Menon und Gorgias noch

---

[1]) [Gegenüber den Versuchen, aus sprachlichen und stilistischen Merkmalen die Zeitfolge der platonischen Schriften zu ermitteln, die zuerst von CAMPBELL im Jahre 1867, dann seit DITTENBERGER (1881) von zahlreichen Forschern wie SCHANZ, C. RITTER, v. ARNIM, LUTOSŁAWSKI (s. S. 123 Anm. 1), NATORP, JANELL u. a. gemacht worden sind, hat sich ZELLER Phil. d. Gr. II 1^4, 506 f. 512 ff. u. Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 677 ff. wohl zu ablehnend und zweifelnd verhalten, während GOMPERZ Griech. Denker II 231 ff. diese Untersuchungen viel günstiger beurteilt. In der Tat haben sie in ihrer Gesamtheit zu dem Ergebnisse geführt, daß sich auf Grund der sprachlichen Kriterien fast alle Dialoge in drei zeitlich getrennte Gruppen einordnen lassen und diese Ordnung sich im großen und ganzen mit der aus sonstigen inneren und äußeren Gründen gewonnenen deckt. Innerhalb dieser Gruppen jedoch und teilweise auch auf den Grenzgebieten ist eine genauere Feststellung der Reihenfolge nach sprachlichen Gesichtspunkten kaum möglich.]

[2]) [Der Euthyphron ist seinem Inhalte nach wahrscheinlich hinter den Gorgias zu setzen. S. GOMPERZ Griech. Denker II 289 ff.]

in die „sokratische" Periode verlegen, die dialektischen Gespräche (Theät. usw.) einer „megarischen" Periode, für die es an einem genügenden geschichtlichen Anhalt durchaus fehlt, zuteilen, Platons genauere Kenntnis der pythagoreischen Philosophie erst von seiner sizilischen Reise herleiten und den Phädros in die Zeit nach der letzteren (387/6 v. Chr.) herabrücken dürften. Kann vielmehr der Phädros auch nicht mit SCHLEIERMACHER für Platons erste Schrift gehalten oder gar mit USENER (Rh. Mus. XXXV, 131 ff.) in 402/3 v. Chr. hinaufgesetzt werden, so spricht doch vieles dafür, daß er unmittelbar nach dem Menon (der nach S. 90 A nicht vor 395 v. Chr. geschrieben sein kann) und dem Gorgias, um 394 v. Chr., verfaßt sei[1]; daß es daher im wesentlichen auf der Absicht einer methodischen Begründung seiner Lehre und dem Bedürfnis ihrer Verteidigung (gegen Antisthenes und Eukleides) beruhe, wenn Platon in den dialektischen Gesprächen die Untersuchungen, deren Ergebnis er im Phädros summarisch verkündigt hatte, nun Schritt für Schritt führt. Von den letzteren muß der Theätet um 391 verfaßt sein[2]; den nächsten Jahren scheinen der Sophist, Politikos und Parme-

[1] [Dem Phädros wird von vielen neueren Forschern eine spätere Stelle angewiesen. Einige, wie GOMPERZ, setzen ihn unmittelbar hinter das Symposion, andre, wie SCHULTESS (Platon. Forsch. 1875), hinter den Phädon oder, wie LUTOSŁAWSKI und RAEDER, hinter diesen und den Staat. Dafür, daß der Phädon dem Phädros und dem Staate vorangeht, spricht besonders, daß in jenem die Seele als einheitlich, in diesen beiden (und im Timäos) als aus drei Teilen bestehend dargestellt wird; auch die Sprachstatistik führt zu demselben Ergebnis.]

[2] [S. Zeller II 1⁴, 406 ff. Doch sind die chronologischen Gründe, die er für eine so frühe Abfassung des Dialoges anführt, nicht zwingend. Unsicher sind freilich auch die Ansätze von GOMPERZ Griech. Denker II 593 (zwischen 374 u. 367) und von BERGK, ROHDE, LUTOSŁAWSKI u. a., die ihn in eine noch spätere Zeit hinabrücken; aber sein Inhalt, seine dialogische Einkleidung und auch die sprachlichen Kriterien scheinen ihm seinen Platz hinter dem Staate anzuweisen (s. RAEDER Pl.s phil. Entwickl. 50 f. 295 ff.). In seine Nähe ist wohl auch der Kratylos zu setzen, der vielfache Berührungspunkte mit ihm aufweist (s. GOMPERZ a. a. O. 595).]

nides anzugehören[1]). Das Gastmahl ist (nach S. 193 A) nicht vor 385, aber auch wohl nicht nach 384 v. Chr. geschrieben; nach ihm, wie es scheint, der Phädon und der Philebos. An den letzteren schließt sich (vgl. S. 123 Anm. 3) die Republik

[1]) Diese drei Gespräche nebst dem Philebos mit Campbell (Soph. and Polit. XXIV ff. Rep. II, 46 ff.) und manchen neueren deutschen Gelehrten in Platons letzte Lebensperiode herabzurücken, halte ich für durchaus unstatthaft. Vgl. Arch. f. Gesch. d. Phil. II 681 f. X 576 ff. 892 ff. V 549 ff. XI 11 ff. 158 ff. [Die hier von Zeller abgelehnte Ansicht hat sich mehr und mehr durchgesetzt und ist jetzt fast zur herrschenden geworden. Die diesen Gesprächen eigentümliche Stellung zu den philosophischen Grundproblemen, die Art, wie die Untersuchung in ihnen geführt wird, die lehrhafte und undramatische Darstellung, das ihnen (mit Ausnahme des Philebos) gemeinsame Zurücktreten der Person des Sokrates, endlich auch die sprachlichen Kriterien unterscheiden sie deutlich von den konstruktiven Dialogen, dem Phädon, Phädros und Staat, und nötigen uns, sie der Altersperiode Platons zuzuweisen und in eine Reihe mit dem Timäos und den Gesetzen zu stellen. Bereits durch die erkenntnistheoretischen Untersuchungen des Theätet vorbereitet, wird hier eine neue, von der früheren wesentlich verschiedene Auffassung der Ideen entwickelt. Nachdem Platon im Parmenides (daß dieser dem Sophistes voranzustellen ist, zeigt schon die Anspielung auf ihn Soph. 267 C) die sich an Parmenides anschließende Lehre der megarischen Schule bekämpft und eine Brücke zwischen dem Einen und dem Vielen geschlagen hat, wendet er sich im Sophistes gegen seine eigene bisherige Anschauung von den Ideen (s. S. 108 Anm. 1) als starren, unveränderlichen Wesenheiten und sucht, indem er ihnen Bewegung und Leben, Beseeltheit und Vernunft, Kraft und Wirken zuschreibt, eine Verbindung zwischen ihnen selbst sowie zwischen der Welt des Seins und der des Werdens oder des Nichtseins herzustellen. Im Politikos und Philebos zieht er dann die Konsequenzen des neugewonnenen Standpunktes für das staatliche und das sittliche Gebiet. Es sind hiernach außer der frühesten sokratischen Periode und der letzten Gestalt der platonischen Lehre, die auch Zeller getrennt behandelt hat (s. § 50), in der mindestens drei Jahrzehnte umfassenden Zwischenzeit noch zwei Hauptphasen im Denken Platons zu unterscheiden. Dieser Entwicklungsgang kann bei der Zellerschen Einteilung in einen propädeutischen und einen systematischen Abschnitt, die beide jene ganze Zwischenzeit umfassen, nicht zur Geltung kommen. Es haben daher mit Recht die neuesten Darstellungen der platonischen Philosophie fast alle ihre zeitliche Entwicklung zum Einteilungsgrunde genommen, ein Verfahren, bei dem freilich starke Verschiedenheiten im einzelnen unvermeidlich sind.]

an, die vielleicht nicht ihrem ganzen Umfang nach gleichzeitig erschien, die wir aber mit HERMANN a. a. O., KROHN, PFLEIDERER, WINDELBAND, USENER, ROHDE, IMMISCH, DÖRING u. a. in heterogene und nach keinem einheitlichen Plan ausgeführte Teile zu zerstückeln keinen Grund haben[1]); an sie der Timäos, dessen Fortsetzung, der Kritias, wahrscheinlich infolge von Platons letzten sizilischen Reisen unvollendet geblieben ist. Die Gesetze, das umfangreichste Werk Platons, beschäftigten den greisen Philosophen ohne Zweifel während einer Reihe von Jahren und wurden erst nach seinem Tode herausgegeben; vgl. S. 124.

§ 41. Charakter, Methode und Teile des platonischen Systems.

Die platonische Philosophie ist zugleich die Fortsetzung und die Ergänzung der sokratischen. Platon hat es so wenig wie sein Lehrer auf bloß theoretische Forschung abgesehen: das ganze Verhalten der Menschen soll von den Gedanken, die der Philosoph findet, durchdrungen und geleitet, ihr sittliches Leben durch die Wissenschaft reformiert werden; und mit Sokrates ist auch er überzeugt, daß diese Reform nur auf das Wissen begründet werden könne, und daß ein wahres Wissen nur das sei, welches von der Erkenntnis der Begriffe ausgeht. Aber er will dieses Wissen zum System entwickeln, und wie er hierbei zuerst unter den griechischen Philosophen alle seine Vorgänger berücksichtigt und alle Anknüpfungspunkte, die sie ihm boten, benutzt, so geht er auch in der Ausführung des Systems weit über die Grenzen des sokrati-

[1]) S. Phil. d. Gr. II 1⁴, 556 ff. Abgelehnt haben die Zerstückelungsversuche, die übrigens in ihren Ergebnissen wie in ihrer Begründung vielfach voneinander abweichen, auch CAMPBELL und ADAM in ihren Ausgaben des Staates (1894 und 1902), HIRMER Entst. u. Komp. d. pl. Politeia 1897, LUTOSŁAWSKI a. a. O., GOMPERZ a. a. O. 359 f., RAEDER a. a. O. 186 ff., JOËL Festschr. z. Philologenvers. 1907 S. 295 ff. u. a.

schen Philosophierens hinaus: aus der sokratischen Dialektik erwächst seine Ideenlehre, aus den ethischen Grundsätzen seines Lehrers eine ausgeführte Ethik und Politik, und beide ergänzt er nicht bloß durch eine mit seiner Metaphysik und seiner Ethik eng verbundene Anthropologie, sondern auch durch eine Naturphilosophie, welche die auffallendste Lücke der sokratischen Philosophie seinem ganzen Standpunkt entsprechend ausfüllt. Diesem Bedürfnis der Systematik entspricht es, wenn das wissenschaftliche Verfahren des Sokrates nicht allein tatsächlich nach der Seite der Begriffsbildung vertieft, nach der der Begriffsentwicklung erweitert wird, sondern auch die Regeln dieses Verfahrens bestimmter festgestellt werden und dadurch die aristotelische Logik sich vorbereitet. Doch wird in den platonischen Schriften die sokratische Weise der dialogischen Gedankenentwicklung festgehalten, weil die Wahrheit nicht als überlieferte, sondern nur als selbstgefundene besessen werden kann; aber das persönliche Gespräch wird hier zum kunstmäßigen fortgebildet, und auch dieses nähert sich mehr und mehr dem fortlaufenden Vortrag. Den Mittelpunkt dieser Gesprächführung bildet Sokrates: teils aus Pietät, teils aus künstlerischen Rücksichten, teils und vor allem, weil sich die Philosophie als lebendige Kraft nur an dem vollendeten Philosophen vollkommen darstellen läßt. Zur Belebung dieser Darstellung dienen auch die Mythen, in denen sich ebenso wie in der geistvollen Mimik vieler Gespräche Platons Dichternatur betätigt; zugleich deuten sie aber auch auf die Lücken des Systems hin, da sie eben nur da einzugreifen pflegen, wo sich der Gegenstand einer genaueren wissenschaftlichen Bestimmung entzieht.

Die xenokratische Einteilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik (vgl. § 51) findet sich der Sache, wenn auch nicht der Form nach, schon bei Platon; diesen systematischen Ausführungen sind aber die propädeutischen voranzustellen, welche in den Schriften aus seinen früheren Jahren den größten Raum einnehmen und auch in späteren wiederkehren.

§ 42. Die propädeutische Begründung der platonischen Philosophie.

Um die Berechtigung und die Aufgabe der Philosophie festzustellen, weist Platon sowohl dem gewöhnlichen Bewußtsein als der sophistischen Aufklärung, die sich an seine Stelle setzen wollte, Mängel nach, denen nur durch philosophisches Erkennen und Leben begegnet werden könne. Jenes ist in seinem theoretischen Verhalten vorstellendes Bewußtsein, es sucht die Wahrheit teils in der Wahrnehmung, teils in der Vorstellung oder Meinung (δόξα); sein praktischer Charakter spricht sich in der gewöhnlichen Tugend und den herrschenden sittlichen Grundsätzen aus. Platon seinerseits zeigt, daß das Wissen weder in der Wahrnehmung noch in der richtigen Vorstellung bestehe; denn die Wahrnehmung zeige uns die Dinge nicht, wie sie sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen, und eben deshalb mit den wechselndsten und entgegengesetztesten Bestimmungen (Theät. 151 E ff. u. a. St.); die Vorstellung aber sei sich, auch wenn sie ihrem Inhalte nach richtig ist, ihrer Gründe nicht bewußt; sie beruhe nicht auf Belehrung, sondern auf bloßer Überredung und sei daher immer in Gefahr, in Irrtum umzuschlagen; während das Wissen immer wahr sei, könne die Vorstellung sowohl wahr als falsch sein, aber auch die richtige Vorstellung stehe doch nur in der Mitte zwischen dem Wissen und Nichtwissen (Menon 97 ff. Theät. 187 ff. Symp. 202. Tim. 51 E. u. a.). Nicht anders verhält es sich aber nach Platon auch mit der gewöhnlichen Tugend. Auf Gewöhnung und richtiger Vorstellung, nicht auf Wissen beruhend und deshalb auch wirklicher Lehrer entbehrend, ist sie in ihrem Bestande dem Zufall (der *θεία μοῖρα*) preisgegeben (Menon 89 D ff. Phädon 82 A u. a.); sie ist so unklar über sich selbst, daß sie neben dem Guten auch Böses zu tun erlaubt (den Freunden Gutes, den Feinden Böses), und so unrein in ihren Motiven, daß sie die sittlichen Anforderungen selbst nur auf Lust und Vorteil zu gründen weiß (Rep. I, 334 B f. II, 362 E ff.). Nur das

Wissen gewährt eine sichere Bürgschaft für die Richtigkeit des Handelns, denn dieses richtet sich immer nach der Ansicht des Handelnden, niemand ist freiwillig böse (vgl. S. 102); und Platon führt deshalb in seinen früheren Schriften alle Tugenden mit Sokrates auf die Einsicht zurück, ohne zu sagen, ob und inwiefern trotzdem von mehreren Tugenden gesprochen werden kann; und ebenso erklärt er (Phädon 68 B ff.) die Einsicht für das einzige, was der Mensch sich zum Lebenszweck machen und wofür er alles andere hingeben solle. Diese Einsicht ist aber bei denen, welche sich selbst ihrer Zeit als Tugendlehrer empfahlen, den Sophisten (denen Platon um so weniger gerecht wird, je schärfer er sich selbst von ihnen zu unterscheiden sich gedrungen fühlt), so wenig zu finden, daß ihre Lehre vielmehr alle Grundlagen der Wissenschaft wie der Sittlichkeit zerstören würde. Der Satz, daß der Mensch das Maß aller Dinge, daß für jeden wahr sei, was ihm wahr scheint, hebt alle Wahrheit und so auch seine eigene auf; auch läßt er sich schon durch die Meinungen über Zukünftiges widerlegen (Theät. 170 f. 177 ff.). Die Behauptung, daß die Lust der höchste Lebenszweck, und daß jedem erlaubt sei, was ihm gut dünkt, verwechselt das Gute mit dem Angenehmen, das Wesenhafte und Unveränderliche mit dem Werdenden, welches keiner festen Begrenzung fähig ist, das unbedingt Wertvolle mit dem, was sowohl schlecht als gut sein kann, und was in der Regel durch sein Gegenteil, die Unlust, bedingt ist (Gorg. 466 ff. 488 ff. Phileb. 23 ff. Rep. I, 348 ff. VI, 505 C. IX, 583 f.). Die Sophistik, welche diese Grundsätze aufstellt, kann ebenso wie die Rhetorik, welche sie praktisch verwertet, nur als das Gegenteil aller wahren Lebenskunst und Wissenschaft, nur als eine von jenen Afterkünsten, jenen unwissenschaftlichen Fertigkeiten betrachtet werden, die den Schein an die Stelle des Seins setzen (Gorg. 462 ff. Soph. 223 B ff. 232 ff. 254 A. 264 D ff. Phädr. 259 E ff.).

Nur die Philosophie leistet das wirklich, was die Sophistik verspricht. Ihre Wurzel ist der Eros, das Streben

des Sterblichen, sich zur Unsterblichkeit zu erheben, welches im Fortschritt vom Sinnlichen zum Geistigen, vom Einzelnen zum Allgemeinen, erst in der Anschauung und Darstellung der Idee sein eigentliches Ziel erreicht (Symp. 201 D ff. Phädr. 243 E ff.). Das Mittel zur Erkenntnis der Ideen ist aber das begriffliche oder dialektische Denken (*διαλεκτικὴ μέθοδος* Rep. VII, 533 C), und dieses hat eine doppelte Aufgabe: die Bildung der Begriffe, durch die wir vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Bedingten zum Unbedingten aufsteigen, und ihre Teilung, welche uns methodisch durch die natürlichen Zwischenglieder vom Allgemeinen zum Besonderen herabführt und uns dadurch über das gegenseitige Verhältnis der Begriffe, ihre Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit, ihre Über-, Unter- und Beiordnung unterrichtet. In der Begriffsbildung folgt Platon den gleichen, von ihm nur ausdrücklicher ausgesprochenen Grundsätzen wie sein Lehrer; als ein eigentümliches Hilfsmittel dient ihm hierbei jene Prüfung der Voraussetzungen an ihren Konsequenzen, die im Parmenides unter Zenons Einfluß die Form einer antinomischen Begriffsentwicklung annimmt. Für die Einteilung verlangt er, daß sie sich auf die qualitativen Unterschiede der Dinge gründe, und daß sie stetig fortschreite, ohne ein Mittelglied zu überspringen (denn gerade dadurch unterscheidet sich nach Phileb. 18 A. Soph. 253 B ff. das *διαλεκτικῶς* und das *ἐριστικῶς ποιεῖσθαι τοὺς λόγους*); und er gibt deshalb der Zweiteilung vor jeder anderen den Vorzug [1]). Auch über die Richtigkeit des sprachlichen Ausdrucks hat, wie Platon im Kratylos zeigt, der Dialektiker zu entscheiden, da sie ganz davon abhängt, inwieweit er das Wesen der zu bezeichnenden Dinge darstellt; wogegen es verkehrt ist, den Worten die Aufschlüsse entnehmen zu wollen, die nur der Begriff der Sache gewährt. Wie aber das begriffliche Erkennen und das

---

[1]) Hauptquellen für das Obige sind: Phädr. 265 C ff. Rep. VII, 533 C f. 537 C. VI, 511 B. Parm. 135 C ff. Soph. 251 ff. Polit. 262 f. Phileb. 16 B ff.

sittliche Handeln bei Sokrates aufs engste verknüpft waren, so verhält es sich auch bei Platon: die Philosophie begreift nach seiner Auffassung nicht bloß alles Wissen, sobald dieses in der rechten Art betrieben wird, unter und in sich, sondern sie sichert auch allein und unfehlbar die Erfüllung der sittlichen Aufgaben. Sie ist Erhebung des ganzen Menschen aus dem Sinnenleben, Hinwendung des Geistes zur Idee; eine bloße Vorbereitung für sie ist (Rep. VII, 514 ff. 521 C ff. II, 376 E ff. III, 401 B ff.) alle sonstige Bildung und Erziehung: die Bildung des Charakters durch Musik und Gymnastik, durch die man das Gute zu tun, das Schöne zu lieben sich gewöhnt, die Bildung des Denkens durch die mathematischen Wissenschaften, deren Hauptaufgabe es ist, vom Sinnlichen zum Unsinnlichen hinüberzuleiten; ihr eigentliches Organ aber ist die Kunst des begrifflichen Denkens, die Dialektik, und der wesentliche Gegenstand dieses Denkens sind die Ideen.

§ 43. Die Dialektik oder die Ideenlehre.

Wenn Sokrates erklärt hatte, nur die Erkenntnis der Begriffe gewähre ein wahres Wissen, so geht Platon zu der weiteren Behauptung fort, nur dem in den Begriffen Gedachten, nur den Formen der Dinge, den Ideen, komme ein wahres und ursprüngliches Sein zu. Dieser Satz ergab sich aus jenem vermöge der Voraussetzung, in der Platon mit Parmenides (s. o. S. 56 f.) übereinstimmte, daß nur das Seiende als solches erkannt werden könne und daher die Wahrheit unsrer Vorstellungen durch die Wirklichkeit ihres Gegenstandes bedingt sei und mit ihr gleichen Schritt halte (Rep. V, 476 E ff. VI, 511 D. Theät. 188 D ff.), daß das Gedachte von dem Vergestellten sich ebenso durchgreifend unterscheiden müsse wie das Denken von der Vorstellung (Tim. 51 D f.). Auf diesem Standpunkt erschien die Realität der Ideen als die unerläßliche Bedingung für die Möglichkeit des wissenschaftlichen Denkens [1]). Das gleiche ergab sich aber auch

---

[1]) Parm. 135 B: *εἴ γέ τις δὴ . . . αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων*

aus der Betrachtung des Seins als solchen. Alles, was wir wahrnehmen, unterliegt (wie Heraklit gezeigt hatte) einer unablässigen Veränderung; es schwebt immer zwischen entgegengesetzten Zuständen, stellt keine seiner Eigenschaften rein und ganz dar; ein Bleibendes, sich selbst Gleiches, mit keinem andern Vermischtes kann nur das sein, was, den Sinnen unzugänglich, bloß durchs Denken erkannt wird. Alles Einzelne ist ein Vielfaches und Geteiltes; aber die Einzeldinge werden zu dem, was sie sind, nur durch ihr gemeinsames, im Begriff erfaßtes Wesen. Alles Werdende hat seinen Zweck an einem Sein: es ist so, weil es gut ist, daß es so sei (die Welt ist, wie Anaxagoras und Sokrates lehrten, das Werk der Vernunft); und ebenso soll all unser Tun einem vernünftigen Zweck dienen. Diese Zwecke können aber nur in der Verwirklichung dessen liegen, in dem das Denken die unwandelbaren Urbilder der Dinge erkennt, der Begriffe [1]). Wir sind somit, wie Platon glaubt, in jeder Beziehung genötigt, das unsinnliche Wesen der Dinge als das allein wahrhaft Seiende von ihrer sinnlichen Erscheinung zu unterscheiden.

Dieses Wesen der Dinge sieht nun der Philosoph, wie schon aus dem bisherigen hervorgeht, in ihrer Form (*εἶδος*, *ἰδέα*, beides gleichbedeutende Ausdrücke), d. h. in dem Allgemeinen, dem, was einer Reihe von Einzelwesen gemeinschaftlich zukommt, ihren gemeinsamen Begriff ausmacht. „Wir nehmen eine Idee an, wo wir eine Mehrheit von Einzeldingen mit demselben Namen bezeichnen“ (Rep. X, 596 A vgl. VI, 507 B. Theät. 185 B f. Parm. 132 C. Arist. Metaph. XIII, 4. 1078 b 30. I, 9. 990 b. 6 u. v. a. St.); dagegen kann ein Einzelding als solches (wie etwa die Seele, von der dies

---

εἶναι . . . οὐδὲ ὅποι τρέψαι τὴν διάνοιαν ἕξει μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ

[1]) Phädon 74 A ff. 78 D ff. 97 B—103 C. Rep. V, 478 E ff. VII, 523 C ff. X, 596 A. Tim. 27 D ff. 68 E f. Parm. 131 E f. Phileb. 54 B f. Theät. 176 E. Arist. Metaph. I, 6 Anf. XIII, 9. 1086 a 31 ff. vgl. I, 9. 990 b 6 ff.

Ritter u. a. glaubten) niemals eine Idee sein. Dieses Allgemeine existiert aber nach Platon, dessen Streit mit Antisthenes (s. S. 112) sich um diesen Punkt dreht, nicht bloß in unserem Denken, aber auch nicht bloß im Denken der Gottheit[1]). Sondern rein für sich und bei sich selbst bleibt es immer in derselben Gestalt, keiner Veränderung irgendeiner Art unterworfen, als das ewige Urbild dessen, was an ihm teilhat, gesondert von diesem (*χωρίς*), nur mit dem Verstande zu schauen (Symp. 211 A. Phäd. 78 D. 100 B. Rep. VI, 507 B. Tim. 28 A. 51 B f.): die Ideen sind, wie Aristoteles sie zu bezeichnen pflegt, *χωριστά*; und gerade in diesem ihrem Fürsichsein sind sie das allein wahrhaft und ursprünglich Wirkliche, dem alles Werdende und Veränderliche zu verdanken hat, was es von Wirklichkeit besitzt. Sie werden daher die *οὐσία*, das *ὄντως ὄν*, *ὃ ἔστιν ὄν*, das Ansichseiende oder das Ansich der Dinge[2]) genannt; und weil es von jeder

---

[1]) Das letztere eine Annahme, die seit der Zeit der neupythagoreischen und neuplatonischen Schule bis heute viele Anhänger gefunden hat; Platon widerspricht der Meinung, daß die Ideen nur Gedanken und nicht außer den Seelen vorhanden seien, Parm. 132 B ff. (vgl. Symp. 211 A). Tim. 51 B ausdrücklich. S. Phil. d. Gr. II 1[4], 664 ff., wo die modernen Vertreter der Ansicht, daß die Ideen nur menschliche Gedanken seien, und die ihr verwandte Auffassung Lotzes, Cohens, Lutosławskis u. a., daß das Fürsichsein der Ideen nur ihre stets sich selbst gleiche Geltung und Bedeutung ausdrücke (vgl. die diesem Standpunkt entsprechende Darstellung der Ideenlehre bei Vorländer Gesch. d. Phil. I[2] S. 92 ff.), als unhaltbar erwiesen wird. Auf demselben Boden steht Natorp Platons Ideenlehre (1903), der sich namentlich an Cohen anschließt und durch eine sehr scharfsinnige Interpretation der einzelnen Dialoge den Nachweis zu führen sucht, daß die Ideen Pl.s in Wahrheit keine verdinglichten Begriffe, keine Substanzen, wie sie Arist. in völligem Mißverständnis ihrer Bedeutung aufgefaßt habe, sondern Methoden, Gesetze, reine Setzungen des Denkens seien. Damit sind die Grundsätze des kritischen Idealismus Kants in der Gestalt, wie er bei Cohen und Natorp erscheint, auf Platon übertragen. Die Unzulänglichkeit der von Natorp für seine These vorgebrachten Gründe hat H. Gomperz Arch. f. G. d. Phil. XVIII, 441 ff. dargetan.

[2]) *αὐτὸ ἕκαστον, αὐτὸ τὸ καλόν, δίκαιον αὐτό* Phäd. 65 D. 78 D, *αὐτοῦ δεσπότου, ὃ ἔστι δεσπότης* Parm. 133 D, *σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας* Phileb. 62 A, *αὐτὸ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν. ὃ ἔστιν ἕκαστον* Rep. VI,

Klasse von Dingen nur eine Idee gibt (Parm. 132 A. C. Rep. VI, 493 E. 507 B), werden sie auch als *ἑνάδες* oder *μονάδες* bezeichnet (Phileb. 15 A f.). Sie stehen also der Vielheit der Dinge als das Einheitliche, ihrer Wandelbarkeit als das Unveränderliche gegenüber. Wenn wir in der Sinnenwelt mit Heraklit nur ein Werden finden können, so zeigen uns die Ideen das Sein, in dem Platon mit dem von ihm so hochverehrten Parmenides den einzigen wahren Gegenstand der Wissenschaft erkennt. Aber doch will er dieses Sein nicht wie das der Eleaten als ein solches gedacht wissen, das jeden Unterschied von sich ausschließt: er zeigt im Sophisten (244 B ff. 251 ff.), daß jedes Seiende, als ein bestimmtes, trotz seiner Einheit eine Mehrheit von Eigenschaften, und in seinem Unterschied von allem andern unendlich viel Nichtsein (d. h. Anderssein) an sich habe, daß daher bei jedem Begriff untersucht werden müsse, mit welchen andern er in Gemeinschaft treten könne und mit welchen nicht; und im Parmenides widerlegt er auf indirektem Wege sowohl die Annahme, daß es nur eine Vielheit ohne Einheit, als die andre, daß es nur eine Einheit ohne Vielheit gebe. In seiner späteren Zeit bezeichnete er deshalb die Ideen im Anschluß an die Pythagoreer als Zahlen (vgl. § 50); in seinen Schriften findet sich diese Darstellungsform noch nicht, aber doch nähert sich ihr der Philebos, wenn er 14 C ff. mit deutlicher Hinweisung auf die pythagoreische Lehre (und speziell Philolaos) auseinandersetzt, daß nicht bloß die Dinge, sondern auch die einheitlichen ewigen Wesenheiten aus Einem und Vielem bestehen, Grenze und Unbegrenztheit in sich haben. Und ebensowenig soll die Unveränderlichkeit der Ideen so gefaßt werden, daß es unmöglich würde, sie als die Ursachen des Gewordenen und Veränderlichen zu begreifen. Nur von ihnen kann ja diesem das Sein kommen, an dem es teilhat;

507 B — daher bei Aristoteles nicht bloß *αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν* usw., sondern auch *αὐτὸ αγαθόν*, *αὐτὸ ἓν καὶ ὄν*, und mit einer, wie es scheint, von Platon überkommenen Ausdrucksweise *αὐτοάνθρωπος*, *αὐτοαγαθόν*, *αὐτοεπιστήμη*, *αὐτοέκαστον* usw., vgl. Bonitz Ind. Arist. 124 b. 52 ff. 123 b. 46 ff.

und wirklich bezeichnet auch Platon im Phädon 99 D ff. die Ideen als die Ursachen, durch die alles wird, was es ist; nach Rep. VI, 508 E. VII, 517 B ist die Idee des Guten die Ursache aller Vollkommenheit, alles Seins und Erkennens; mit dem Guten fällt aber (Phileb. 22 C) die göttliche Vernunft zusammen, und an der gleichen Stelle, welche sonst die Ideen einnehmen, treffen wir im Philebos (23 C f. 26 E f. 28 C ff.) die „Ursache“, von der alle Ordnung und Vernunft in der Welt stammt. Noch bestimmter zeigt der Sophist (248 A ff.), daß das wahrhaft Seiende als wirkende Kraft gedacht, daß ihm daher Bewegung, Leben, Seele und Vernunft beigelegt werden müsse. Wie sich dies aber mit der Unveränderlichkeit der Ideen verträgt, hat Platon nicht zu zeigen versucht, und je mehr er seine Gedanken zum System entwickelte, um so mehr mußte die dynamische Auffassung der Ideen als wirkender Kräfte gegen die ontologisch-teleologische, nach der sie die unveränderlichen Formen und Urbilder der Dinge sind, zurücktreten [1]).

Da nun die Ideen nichts andres sind als die allgemeinen Begriffe, zu metaphysichen Realitäten verselbständigt, so muß es von allem Ideen geben, was sich auf einen allgemeinen Begriff zurückführen, mit einem gemeinsamen Namen bezeichnen läßt (s. S. 135). Diese Folgerung hat Platon auch wirklich gezogen. Wir finden in seinen Schriften Ideen von allem Möglichen, nicht bloß von Substanzen, sondern auch von Eigenschaften, Verhältnissen und Tätigkeiten, nicht bloß von Naturdingen, sondern auch von Kunsterzeugnissen, nicht bloß von Wertvollem, sondern auch von Schlechtem und Geringem; die Größe an sich, die Zweiheit an sich, den Namen an sich, das Bett an sich, den Sklaven an sich, die Idee des Schmutzes, der Ungerechtigkeit, des Nichtseienden usw.

---

[1]) [Daß im Soph. eine neue Auffassung der Ideenlehre begründet wird, die sich von der früheren wesentlich unterscheidet, ist S. 128 Anm. 1 bemerkt worden. Spuren dieser Auffassung finden sich allerdings schon in den oben angeführten Stellen des Phädon und des Staates; aber zur vollen Entfaltung kommt sie erst in den späteren Dialogen.]

Erst in einer späteren Zeit beschränkte Platon die Ideen auf Naturdinge (vgl. § 50). Alle diese Ideen stehen untereinander in einem bestimmten Verhältnis, dessen systematische Darstellung die Aufgabe der Wissenschaft ist (vgl. S. 133). Indessen ist nicht allein der Gedanke einer apriorischen Konstruktion dieses Systems der Begriffe Platon fremd, sondern auch zu einer logischen Darstellung nimmt er kaum einen Anlauf. Nur über seine oberste Spitze hat er (Rep. VI, 504 E ff., VII, 517 B f.) sich eingehender geäußert, indem er als solche die Idee des Guten bezeichnet. Alles in der Welt ist so, wie es ist, weil es so am besten war, und es wird nur dann wirklich begriffen, wenn es auf das Gute als seinen letzten Zweck bezogen wird (Phädon 97 B ff.). Dieser Gedanke nimmt für Platon die Gestalt an, daß das Gute der letzte Grund alles Seins und Erkennens, daß die Idee des Guten es sei, die, über beides erhaben, dem Seienden seine Wirklichkeit, dem Erkennenden seine Vernünftigkeit und sein Wissen gewähre. Das Gute fällt also für ihn als der absolute Grund alles Seins mit der Gottheit zusammen, die auch Tim 28 C. 37 A ganz so wie jenes charakterisiert und Phileb. 22 C (vgl. die abweichende Ansicht Speusipps bei Stob. Ekl. I, c. 1, p. 35, 3 W) für identisch mit der göttlichen Vernunft erklärt wird. Nun müßte freilich das Gute, wie alle Ideen, ein Allgemeines und als höchste Idee das Allgemeinste, die oberste Gattung sein, und so fragt es sich, wie es zugleich die Gottheit, also ein persönliches Wesen, sein könne. Allein diese Frage hat Platon ohne Zweifel so wenig aufgeworfen, als er die Frage nach der Persönlichkeit Gottes überhaupt aufwarf.

§ 44. Platons Physik. Die Materie und die Weltseele.

Wenn jede Idee eine ist, sind es der Dinge, die unter sie fallen, unbestimmt viele; wenn jene ewig und unwandelbar ist, sind diese entstanden, vergänglich und in beständiger Veränderung begriffen; wenn jene das, was sie ist, rein und

ganz ist, sind sie dies niemals; wenn jener ein vollkommenes Sein zukommt, schweben sie ebenso zwischen Sein und Nichtsein, wie die Vorstellung, deren Gegenstand sie sind, zwischen Wissen und Nichtwissen. Diese Unvollkommenheit des sinnlichen Daseins läßt sich, wie Platon glaubt, nur daraus erklären, daß es bloß teilweise aus der Idee, zum andern Teil dagegen aus einem andern von ihr verschiedenen Prinzip stammt; und da nun alles, was von Realität und Vollkommenheit in ihm ist, von der Idee herrührt, wird das Wesen jenes zweiten Prinzips nur in dem gesucht werden können, was die sinnliche Erscheinung von der Idee unterscheidet: es wird nur als unbegrenzt, durchaus veränderlich, nichtseiend und unerkennbar gedacht werden können. Eben dies sind nun die Bestimmungen, die Platon jenem Grunde des sinnlichen Daseins beilegt, den man mit einer auf Aristoteles zurückgehenden Bezeichnung die platonische Materie zu nennen pflegt. Er beschreibt ihn als das Unbegrenzte (Phileb. 24 A ff.) oder, wie er (nach Aristoteles) später sagte, das Große und Kleine; als das, was an sich selbst gestaltlos, allen den wechselnden Gestalten der Erscheinung zugrunde liege und sie in sich aufnehme, als den Raum (*χώρα*, *τόπος*), der allem Werdenden eine Stätte darbiete, als etwas, das weder mit dem Denken noch mit der Wahrnehmung und Vorstellung erkannt, sondern nur mit Mühe (durch einen *λογισμὸς νόϑος*) erschlossen werde (Tim. 49 A—52 D); und damit stimmt es überein, daß er ihn nach ARISTOTELES[1]), EUDEMOS[2]) und HERMODOROS (b. SIMPL. Phys. 248, 13) auch geradezu als das Nichtseiende bezeichnete. Denn den leeren Raum hatten schon Leukipp und Demokrit dem Nichtseienden gleichgesetzt, und wenn in den sinnlichen Dingen Sein und Nichtsein gemischt sind, ihr ganzes Sein aber aus der Idee stammt, bleibt für ihren zweiten Bestandteil, die Materie, nur das Nichtsein übrig; wenn sich das denkende Erkennen

---

1) Phys. I, 9. 191 b 36. 192 a 6 vgl. III, 2. 201 b 20.
2) Bei SIMPL. Phys. 431, 8 ff. vgl. Tim. 52 E. 57 E.

(nach Rep. V, 477 A) auf das durchaus Seiende bezieht, die Vorstellung und Wahrnehmung auf das zwischen Sein und Nichtsein Schwebende, so kann das, was sich auf keine von beiden Arten erkennen läßt, nur das Nichtseiende sein. Wir haben daher unter Platons sogen. Materie in seinem Sinn nicht eine raumerfüllende Masse, sondern nur den Raum selbst zu verstehen, wie er sie denn auch nie das nennt, aus dem, sondern immer nur das, in dem die Dinge entstehen: die Körper bilden sich nach ihm (vgl. § 45) dadurch, daß gewisse Teile des Raumes in die Gestalten der vier Elemente gefaßt werden; daß es aber nicht eine körperliche Masse ist, aus der sie so entstehen, erhellt unwidersprechlich aus der Behauptung, sie lösten sich beim Übergang ineinander in ihre kleinsten Begrenzungsflächen auf, um sich aus ihnen neu zusammenzusetzen. Eine strenge Durchführung dieser Theorie war freilich schwer, und so stellt Platon (Tim. 30 A. 52 D f. 69 B) die Sache auch wieder so dar, als ob die Gottheit, da sie an die Bildung der Elemente ging, „alles Sichtbare" als ein chaotisches, regellos bewegtes Gemenge vorgefunden hätte. Allein diese Schilderung kann in keinem Fall eigentlich genommen werden, denn auch auf eine raumerfüllende, sonst aber (nach Tim. 49 E ff. 69 B) jeder Gestaltung und Bestimmung entbehrende Masse würde sie nicht passen, da eine solche nach Platons ausdrücklicher Erklärung (Tim. 31 B) nicht sichtbar gewesen wäre, und auch die „Spuren" der Elemente (53 B. 52 D) nicht einmal vorübergehend an sich gehabt haben könnte. Muß man aber einmal zwischen dieser Darstellungsform und Platons eigentlicher Meinung unterscheiden, so hindert uns nichts, auch die hier vorgenommene Verdichtung des Raumes zum Stoffe unter die mythischen Züge zu rechnen, an denen der Timäos so reich ist[1]).

---

[1]) [Über diese Gleichsetzung der platonischen Materie mit dem (leeren) Raume s. das Nähere Phil. d. Gr. II, 1 S. 727 ff. Vgl. u. a. auch Windelband Gesch. d. alten Phil.[2] S. 122 und Platon (1900) S. 89. 106 f. Die entgegengesetzte Ansicht, daß unter der Urmaterie eine raumerfüllende

Sofern es nun nur das Nichtseiende sein soll, was die Dinge von den Ideen unterscheidet, ist das Reale in beiden dasselbe, die Dinge verdanken alles, was von Sein in ihnen ist, der Gegenwart (*παρουσία*) der Ideen, ihrer Teilnahme (*μέθεξις*, *κοινωνία*) an diesen. Sofern andrerseits jenes „Nichtseiende“ doch alle die Eigenschaften bewirkt, durch welche das Körperliche sich von dem Unkörperlichen unterscheidet, muß in ihm eine zweite Art der Ursächlichkeit neben der der Ideen erkannt werden, die der blinden, vernunftlosen Notwendigkeit, welche sich nicht auf die Naturzwecke, sondern auf die Bedingungen ihrer Verwirklichung bezieht und die Vernunft in dieser beschränkt (Tim. 46 C f. 48 A. 56 C. Phädon 98 B ff.); neben dem, was die Dinge von den Ideen zu Lehen tragen, ist in ihnen ein zweiter Bestandteil, dem wir gleichfalls ein Sein, nur von andrer Art als das der Ideen, beilegen müssen: die Ideen und die Dinge erscheinen getrennt voneinander, jene sind die Urbilder (*παραδείγματα* Theät. 176 E. Tim. 28 C. u. ö.), diese das Abbild. Von jenem Standpunkt aus stellt sich das platonische System zwar nicht als ein pantheistisches (denn die vielen Ideen sind nicht bloß Teile oder Emanationen einer höchsten), aber doch als ein monistisches, ein reiner Idealismus dar: die Dinge sind den Ideen immanent. Aus dem andern betrachtet erscheint es dualistisch: die Ideen sind von den Dingen und diese von jenen getrennt. Aber in seiner Eigentümlichkeit hat man es nur dann begriffen, wenn man erkennt, weshalb sich Platon weder der einen noch der andern Betrachtungsweise enthalten und somit keine von beiden

---

Masse zu verstehen sei, vertritt nach dem Vorgange namhafter Forscher Gomperz Griech. Denker II, 484. 606, wobei er sich besonders darauf beruft, daß Pl. den leeren Raum im Tim. (79 B u. ö.) ausdrücklich leugne. Die Schwierigkeit, die hieraus der Zellerschen Auffassung erwächst, wird beseitigt, wenn man mit Natorp Pl.s Ideenlehre S. 355 annimmt, daß der Raum im Tim. der rein geometrische Raum sei, auf den sich die physikalischen Unterschiede des Vollen und Leeren überhaupt nicht anwenden lassen.]

rücksichtslos durchführen, ebensowenig aber auch beide widerspruchslos vereinigen konnte.

Ist aber das Körperliche von der Idee durch einen so weiten Zwischenraum getrennt, wie Platon annimmt, so bedarf es nur um so mehr eines Mittelgliedes, das beide verknüpft, und dieses kann nichts andres sein als die Seele. Nur die Seele als das Sichselbstbewegende kann der Grund der Bewegung und des Lebens (ἀρχὴ κινήσεως) für die Körperwelt sein; nur durch ihre Vermittlung kann dieser die Vernunft eingepflanzt, die Ordnung des Weltgebäudes, die Vorstellungs- und Denkkraft der einzelnen Vernunftwesen hervorgebracht werden [1]). Von der Bildung der Weltseele gibt der Timäos (34 B ff.) eine Schilderung, als deren ernstliche, in viel phantastisches Beiwerk eingehüllte Meinung sich aber nur das ergibt, daß die Seele zwischen den Ideen und der Körperwelt in der Mitte stehe und beide verknüpfe, unkörperlich und sich selbst gleich, wie jene, aber durch diese verbreitet und vermöge ihrer eigenen ursprünglichen Bewegung sie bewegend; daß sie alle Zahl- und Maßverhältnisse in sich befasse, alle Gesetzmäßigkeit und Harmonie in der Welt erzeuge; daß ebenso alle Vernunft und Erkenntnis, in dem Weltganzen wie in dem Einzelwesen, durch ihre Vernünftigkeit und ihr Erkennen vermittelt sei; während die Frage nach ihrer Persönlichkeit von Platon offenbar noch gar nicht aufgeworfen wurde. — Die gleiche Stellung, wie hier die Weltseele, nimmt im Philebos (25 A ff.) die „Grenze" (πέρας), welche gleichfalls der Grund aller Ordnung und alles Maßes sein soll, und in der aristotelischen Darstellung der platonischen Lehre (§ 50) das „Mathematische" ein, dessen Betrachtung ja auch bei Platon selbst (s. o. S. 134) den Übergang zu der der Ideen vermittelt; nur daß hier die Form, bei der Seele die bewegende und belebende Kraft das Bindeglied zwischen Idee und Erscheinung bildet. So wenig aber Platon beide einander unmittelbar gleichgesetzt hat, so wenig läßt sich doch ihre nahe Verwandtschaft verkennen.

---

[1]) Phädr. 245 C. Gess. X, 891 E ff. Phileb. 30 A f. Tim. 30 A f.

§ 45. Das Weltgebäude und seine Teile.

Um nun die Welt aus ihren letzten Gründen zu erklären, bedient sich Platon im Timäos der herkömmlichen Form einer Kosmogonie. Er läßt den Weltbildner (*δημιουργός*) im Hinblick auf das Urbild des lebenden Wesens (das *αὐτοζῷον*) die Seele der Welt aus ihren Bestandteilen zusammenmischen (S. 143), dann ihren Stoff in die Form der vier Elemente fassen und schließlich aus ihnen die Welt bauen und mit den organischen Wesen bevölkern. Indessen ist nicht bloß das Einzelne dieser Darstellung großenteils mythisch, sondern auch das Ganze hat eine so mythische Haltung, daß es schwer ist, genau zu bestimmen, wieviel davon Platons eigentliche wissenschaftliche Überzeugung ausdrückt. Daß er die wahre Ursache der Welt in der Vernunft, den Ideen, der Gottheit erkennt, steht außer Zweifel; aber die Unterscheidung des Weltbildners von den Ideen (oder genauer: von der höchsten der Ideen) gehört bereits zu den mythischen Zügen (vgl. S. 139); und gebraucht er auch die Vorstellung eines zeitlichen Weltanfangs, wie es scheint, nicht mit ausdrücklichem Bewußtsein als bloße Form zur Einkleidung des Gedankens an die Abhängigkeit aller Dinge von den idealen Gründen, so steht sie doch mit andern Bestimmungen seiner Lehre, namentlich mit der Ewigkeit des menschlichen Geistes (S. 146), in einem so auffallenden Widerspruch, daß man annehmen muß, es sei ihm bei ihr doch im wesentlichen nur um jenen Gedanken zu tun; ob aber hierfür eine zeitliche Weltentstehung nötig und ob sie an sich selbst denkbar sei, habe er gar nicht untersucht[1]). Um so wichtiger ist ihm aber jenes Allgemeine. Als das Werk der Vernunft ist die Welt durchaus zweckmäßig eingerichtet: nur die Endursachen sind die wahren Erklärungsgründe der Erscheinungen, die

---

[1]) Anders Gomperz, der Gr. D. II 484 ff. 605 f. darzulegen versucht, daß es Pl. mit der Erschaffung der Welt durch den Demiurgos voller Ernst sei; s. jedoch Natorp Pl.s Ideenl. S. 339 f.

materiellen bloß die Bedingungen, ohne die sie nicht möglich wären (vgl. S. 142). Platon legt daher der teleologischen Naturbetrachtung einen ungleich höheren Wert bei als der physikalischen, wie er dies im Timäos auch durch die äußere Sonderung beider und die Voranstellung der ersteren ausdrückt.

Der erste Schritt zur Bildung einer Welt war die ihrer Grundstoffe, der vier Elemente. Platon gibt für diese eine doppelte Ableitung. Er verlangt vom teleologischen Gesichtspunkt aus Feuer und Erde als Bedingung für die Sichtbarkeit und Betastbarkeit der Körper und dann ein Band zwischen beiden, das in zwei Proportionalen bestehen müsse, weil es sich hier um Körper handle; und er bezeichnet mit Philolaos (s. S. 49) vier von den fünf regelmäßigen Körpern als die Grundformen von Feuer, Luft, Wasser, Erde; konstruiert dann aber diese Körper selbst, über jenen hinausgehend, aus den kleinsten rechtwinkligen Dreiecken, aus denen ihre Begrenzungsflächen sich zusammensetzen, und läßt sie beim Übergang eines Elementes in ein andres (der deshalb nur bei den drei oberen möglich ist) in jene Dreiecke sich auflösen und aus ihnen neu bilden (vgl. S. 141). Jedes Element hat seinen natürlichen Ort, dem es zustrebt; durch die Gesamtheit der Elemente ist aller Raum in der Welt vollständig ausgefüllt.

Diese selbst denkt sich Platon als vollkommene Kugel, die Erde als Vollkugel in der Mitte ruhend, die Gestirne in Sphären oder Ringen (so, wie es scheint, die Planeten) befestigt, durch deren Drehung sie herumgeführt werden; wenn alle Gestirne in ihre ursprüngliche Stellung zurückgekehrt sind, ist das große Weltjahr (von 10 000 Jahren) abgelaufen, mit dem Platon vielleicht auch die von ihm angenommenen Verheerungen der Erde durch Fluten und Brand (Tim. 22 C ff. Gess. III, 677 A ff.) in Verbindung gesetzt hat. Die Gestirne sind vernünftige, selige Wesen, die „sichtbaren Götter"; und ebenso ist der Kosmos der eine alle andren Wesen in sich

befassende wahrnehmbare Gott, das Abbild des übersinnlichen, unvergänglich und nie alternd, das vollkommenste und herrlichste von allem Geschaffenen.

§ 46. Platons Anthropologie.

Zur Vollkommenheit der Welt gehört es, daß sie ebenso wie ihr Urbild, das *αὐτοζῷον*, alle Arten von lebenden Wesen in sich enthalte. Indessen hat von diesen nur der Mensch für Platon ein selbständiges Interesse: den Pflanzen und Tieren widmet er nur beiläufig einige ziemlich unerhebliche Bemerkungen. Eingehender beschäftigt sich der Timäos mit dem menschlichen Leibe; aber mit der platonischen Philosophie stehen nur wenige von diesen physiologischen Annahmen in einem inneren Zusammenhang. Die Seele des Menschen ist ihrem Wesen nach der des Weltganzen gleichartig, von der sie herstammt (Phileb. 30 A. Tim. 41 D f. 69 C f.); einfacher und unkörperlicher Natur ist sie durch ihre Selbstbewegung Grund der Bewegung für ihren Leib; mit der Idee des Lebens unzertrennlich verknüpft, hat sie weder ein Ende noch auch[1]) einen Anfang ihres Daseins. Aus einer höheren Welt in den irdischen Leib herabgekommen, kehren die Seelen nach dem Tode, wenn sie ein reines und dem Höheren zugewendetes Leben geführt haben, wieder dorthin zurück, während die besserungsbedürftigen teils jenseitigen Strafen, teils einer Wanderung durch menschliche und tierische Leiber unterworfen werden; in seinem früheren Dasein hat unser Geist die Ideen geschaut, an die er sich beim Anblick ihrer sinnlichen Abbilder wieder erinnert[2]). Die weitere Ausführung dieser Sätze hat Platon in mythischen Darstellungen gegeben, von denen er selbst andeutet, daß er

[1]) Nach Phädr. 245 C ff., Menon 86 A f. und der Konsequenz des Unsterblichkeitsbeweises im Phädon 102 ff.; anders im Timäos, vgl. aber S. 144.

[2]) Die Belege für das Obige finden sich außer dem Phädon, der fünf Beweise für die Unsterblichkeit führt: Phädr. 245 C ff. Gorg. 523 ff. Menon 81 A ff. Rep. X, 608 C ff. Tim. 41 D ff.

ihren einzelnen vielfach voneinander abweichenden Zügen keinen wissenschaftlichen Wert beilege; aber sie selbst sprechen seine wirkliche Überzeugung aus, und nur hinsichtlich der Seelenwanderung fragt es sich, ob er den Eintritt menschlicher Seelen in Tierleiber im Ernst annahm. Versucht man dagegen, Platon (mit TEICHMÜLLER) die Annahme einer persönlichen Unsterblichkeit und Präexistenz abzusprechen, so muß man die Erklärungen und Beweisführungen des Philosophen in der unzulässigsten Weise umdeuten oder das, was er als seine entschiedenste wissenschaftliche Überzeugung vorträgt, für eine bloße Metapher oder Anpassung erklären; man übersieht aber dabei auch, wie eng der Unsterblichkeitsglaube bei Platon durch die Lehre von der Wiedererinnerung mit seiner Erkenntnistheorie, durch die Annahme einer dereinstigen Vergeltung mit seiner Ethik und Theologie, durch den Gegensatz zwischen dem Geistigen, das ewig, und dem Körperlichen, das vergänglich ist, mit seiner ganzen Metaphysik verknüpft ist[1]).

Diesen Ansichten gemäß kann Platon das eigentliche Wesen der Seele nur in ihrer geistigen Natur, ihrer Vernunft (*λογιστικόν*, Phileb. 22 C *νοῦς*) suchen. Sie allein ist ihr göttlicher und unsterblicher Bestandteil; erst beim Eintritt in den Leib verband sich mit diesem der sterbliche; nur in dem Mythos des Phädros präexistiert auch dieser. Die sterbliche Seele hat dann wieder zwei Teile: den Mut (*θυμός*, *θυμοειδές*) und die Begierde (*τὸ ἐπιθυμητικόν*, auch *φιλοχρήματον*). Die Vernunft hat ihren Sitz im Kopf, der Mut in der Brust, die Begierde im Unterleib (Rep. IV, 435 B ff. Tim. 69 C ff.

---

[1]) [Doch scheint Pl.s Unsterblichkeitslehre ebenso wie seine Ansichten von den Seelenteilen (s. u.) und den Ideen (s. S. 128 Anm. 1) gewisse Wandlungen durchgemacht zu haben (s. GAYE The Platonic conception of immortality and connexion with the theory of idea 1904). Besonders auffällig ist die Verschiedenheit der Auffassung im Phädon und im Gastmahl: in jenem ist die Seele im Gegensatze zum sterblichen Leibe unsterblich, während dieses nur eine Unsterblichkeit durch ewige Fortzeugung des Körpers sowohl wie der Seele kennt. S. NATORP Pl.s Ideenl. S. 167 ff.]

72 D ff. Phädr. 246). Wie aber freilich mit dieser Dreiteilung der Seele[1]) die Einheit des persönlichen Lebens sich vertrage, welchem Seelenteil das Selbstbewußtsein und der Wille angehöre, wie in der körperfreien Seele noch eine Neigung zur Sinnenwelt sein könne, wie die körperlichen Zustände und die Erzeugung auf den Charakter des Menschen den durchgreifenden Einfluß haben können, den er ihnen zuschreibt, darüber gibt uns Platon keinen Aufschluß. Ebensowenig finden wir bei ihm eine Untersuchung über die Natur des Selbstbewußtseins und des Willens, und wenn er die Freiheit des letzteren entschieden voraussetzt (Rep. X, 617 E. 619 B. Tim. 41 E ff. Gess. X, 904 B f.), so fehlt es doch an jeder Andeutung darüber, wie sich der ebenso bestimmt ausgesprochene sokratische Satz, daß niemand freiwillig böse sei (Tim. 86 D ff. Gess. V, 731 C f. 734 B. IX, 860 D ff. Menon 77 B ff. Prot. 345 D f. 358 B f.), damit vereinigen läßt.

§ 47. Platons Ethik.

Platons Ethik erhielt ihre wissenschaftliche Gestalt und ihren idealen Charakter durch die Verbindung, welche die ethischen Grundsätze seines Lehrers mit seiner Metaphysik und seiner Anthropologie eingingen. Da die Seele ihrem wahren Wesen nach der übersinnlichen Welt angehört und nur in dieser ein wahres und dauerndes Sein zu finden ist, so wird sich der Besitz des Guten oder die Glückseligkeit, welche das letzte Ziel des menschlichen Lebens bildet, nur durch die Erhebung in jene höhere Welt erreichen lassen; der Leib dagegen und die Sinnlichkeit ist ein Grab und Kerker der Seele, welche ihre vernünftigen Bestandteile erst durch die Verbindung mit ihm erhalten hat, der Grund aller Begierden und aller Störungen der geistigen Tätigkeit. Die

[1]) [Doch ging der Dreiteilung der Seele, die im Phädros und im Staat näher beschrieben wird, wahrscheinlich eine andere Auffassung, die von der Einheit der Seele (im Phädon), vorauf; vgl. S. 127 Anm. 1.]

wahre Bestimmung des Menschen liegt daher in jener Flucht aus dem Diesseits, welche dem Theätet 176 B zufolge darin besteht, daß man sich durch Tugend und Einsicht Gott ähnlich macht, in jenem philosophischen Sterben, auf welches der Phädon (64 A—67 B) das Leben des Philosophen zurückführt. Sofern aber andererseits das Sichtbare doch das Abbild des Unsichtbaren ist, ergibt sich die Aufgabe, die sinnliche Erscheinung als das Hilfsmittel zur Anschauung der Idee zu benutzen und diese in jene einzuführen. Von diesem Standpunkt geht Platon in seinen Sätzen über den Eros (S. 132 f.) und in der Untersuchung des Philebos über das höchste Gut aus (die Phil. 61 ff. ihr Resultat zieht); denn wenn er auch dessen wertvollsten Bestandteil in der Vernunft und Einsicht sucht, will er doch nicht allein das erfahrungsmäßige Wissen, die richtige Vorstellung und die Kunst, sondern auch die Lust, soweit sie sich mit der Gesundheit des Geistes verträgt, in seinen Begriff mit aufnehmen; wie er andererseits auch, was den Schmerz betrifft (Rep. X, 603 E f.), nicht Empfindungslosigkeit, sondern Beherrschung und Mäßigung der Empfindung verlangt. Wird aber auch hierin die Bedeutung des Äußeren für den Menschen anerkannt, so ist doch die wesentliche Bedingung seines Glückes nach Platon ausschließlich seine geistige und sittliche Beschaffenheit, seine Tugend; und sie ist dies nicht bloß wegen des Lohnes, der ihr gleichfalls im Diesseits und im Jenseits gesichert ist; sondern auch dann wäre der Gerechte unbedingt glücklicher als der Ungerechte, wenn jener von Göttern und Menschen behandelt würde, wie es dieser, und dieser, wie es jener verdient: Unrecht tun ist schlimmer als Unrecht leiden, und für seine Vergehen gestraft zu werden, wünschenswerter, als straflos und infolge davon ungebessert zu bleiben. Denn als die Schönheit und Gesundheit der Seele ist die Tugend unmittelbar auch die Glückseligkeit; sie trägt ihren Lohn ebenso wie die Schlechtigkeit ihre Strafe in sich selbst; sie ist die Herrschaft des Göttlichen im Menschen über das Tierische und als solche das einzige,

was uns frei und reich macht, was uns dauernde Befriedigung und Gemütsruhe verschafft [1].

In seiner Tugendlehre selbst schließt Platon sich anfangs ganz an Sokrates an, indem er die gewöhnliche Tugend, weil sie nicht auf Einsicht gegründet ist, gar nicht als wirkliche Tugend gelten läßt und seinerseits umgekehrt alle Tugenden auf die Einsicht zurückführt und mit ihrer Einheit auch ihre Lehrbarkeit behauptet. So im Laches, Charmides und Protagoras [2]) (vgl. S. 132). Aber schon im Menon (96 D ff.) räumt er ein, daß neben dem Wissen auch die richtige Vorstellung zur Tugend bewegen könne, und in der Republik (II, 376 E ff. III, 401 B ff. 410 B ff.) erkennt er in dieser unvollkommenen, auf Gewöhnung und richtigen Vorstellungen beruhenden Tugend die unentbehrliche Vorstufe der höheren, auf wissenschaftliche Erkenntnis gegründeten. Ebenso gibt er aber jetzt nicht allein zu, daß die sittlichen Anlagen, das ruhige und das feurige Temperament (*σωφροσύνη* und *ἀνδρεία* Polit. 306 f.), die Sinnlichkeit, die Willenskraft und das Denkvermögen (Rep. III, 415. IV, 435 E f. VI, 487 A), an die einzelnen und an ganze Völker ungleich verteilt seien, sondern seine Psychologie macht es ihm auch möglich, mit der Einheit der Tugend eine Mehrheit von Tugenden zu vereinigen, indem er jeder von den Grundtugenden einen bestimmten Ort in der Seele anweist. Dieser zählt er nun vier, deren Deduktion er zuerst versucht und deren Zahl er zuerst fest bestimmt zu haben scheint. In der richtigen Beschaffenheit der Vernunft besteht die Weisheit; darin, daß der Mut die Entscheidung der Vernunft

---

[1]) Gorg. 504 A ff. Rep. I, 353 A ff. IV, 443 C ff. IX, 583 B ff. X, 609 B ff. Theät. 177 A f. u. ö.

[2]) Nach Natorp Ideenl. S. 10 ff. hätte Pl. noch im Prot. wie in der Apologie im vollen Ernste, nicht etwa ironisch, die Nichtlehrbarkeit der Tugend behauptet und wäre erst im Menon zu der Erkenntnis gelangt, daß sie lehrbar sei, und zwar durch das Erwecken der Selbstbesinnung (*ἀνάμνησις*). Die hierfür beigebrachten Gründe sind jedoch nicht überzeugend.

über das, was zu fürchten oder nicht zu fürchten ist, gegen Lust und Schmerz aufrecht hält, die Tapferkeit; in der Übereinstimmung aller Seelenteile über die Frage, wer von ihnen zu befehlen und wer zu gehorchen hat, die Selbstbeeherrschung (*σωφροσύνη*); in dem Ganzen dieses Verhältnisses, darin, daß jeder Seelenteil seine Aufgabe erfüllt und nicht über sie hinausgreift, die Gerechtigkeit (Rep. IV, 441 C ff.). Dieses Schema zu einem ausgeführten System der Tugendlehre zu entwickeln, hat Platon nicht versucht; in seinen gelegentlichen Äußerungen über sittliche Tätigkeiten und Pflichten stellt er uns die Ethik seines Volkes in ihrer edelsten Gestalt dar; und wenn er durch einzelne Sätze, wie namentlich durch das Verbot, den Feinden Böses zu tun (s. S. 131), über sie hinausgeht, weiß er doch bei anderen Punkten, wie in seiner Auffassung der Ehe, seiner Verachtung der Handarbeit, seiner Anerkennung der Sklaverei, ihre Schranken nicht zu durchbrechen.

§ 48. Platons Staatslehre.

Zu dem Hellenischen in Platons Ethik gehört vor allem ihre enge Verbindung mit der Politik. Während aber die altgriechische Auffassung die sittlichen Aufgaben fast ganz in den politischen aufgehen ließ, führt Platon umgekehrt die politischen Aufgaben auf die sittlichen zurück. Er ist mit Sokrates überzeugt, daß der Mensch zuerst an sich selbst und erst an zweiter Stelle für das Gemeinwesen arbeiten solle (Symp. 216 A); er findet nicht bloß unter den bestehenden Verhältnissen für den Philosophen keinen Raum zu politischer Tätigkeit (Rep. 488 A ff. u. ö.), sondern er betrachtet diese auch in seinem Idealstaat als ein Opfer, das er der Gesamtheit bringe (Rep. 519 C ff. 347 A ff. 500 B f.); er hält das Staatsleben überhaupt nur deshalb für notwendig, weil es das einzige Mittel ist, um die Tugend in der Welt zu erhalten und zur Herrschaft zu bringen (Rep. 490 E ff. u. ö.). Sein wesentlicher Zweck ist daher die Tugend und ebendamit die Glückseligkeit der Staatsbürger, seine Hauptaufgabe die Er-

ziehung des Volkes zur Tugend (Gorg. 464 B f. 521 D ff. Polit. 309 C. Rep. 500 D. u. ö.); und entspringt es auch zunächst aus dem physischen Bedürfnis (Rep. 369 B ff.), so würde doch eine Gesellschaft, die sich auf die Befriedigung der Bedürfnisse beschränkte (wie der kynische Kulturstaat), den Namen eines Staates nicht verdienen (Rep. 372 D. Polit. 272 B). Alle wahre Tugend ruht aber auf wissenschaftlicher Erkenntnis, auf der Philosophie. Die Grundbedingung jedes tüchtigen Staatswesens ist daher die Herrschaft der Philosophie oder, was dasselbe, der Philosophen (Rep. 473 C ff. Polit. 293 C). Diese Herrschaft muß eine unbedingte sein, und sie kann nur den wenigen anvertraut werden, die dazu fähig sind, denn die Philosophie ist nicht Sache der großen Masse (Polit. 293 A. Rep. 428 D f.). Die Verfassung des platonischen Staates ist daher eine Aristokratie, die absolute, durch kein Gesetz beschränkte Herrschaft der Sachverständigen, der Philosophen (Rep. 428 E. 433 ff. Polit. 294 A ff. 297 A ff.). Damit dieser regierende Stand die erforderliche Macht hat, und der Staat nach außen geschützt ist, muß zu ihm als zweiter der Kriegerstand (*φύλακες, ἐπίκουροι*) hinzukommen; während die Masse des Volkes, die Landbauer und Gewerbetreibenden, einen dritten, von aller politischen Tätigkeit ausgeschlossenen, auf den Erwerb beschränkten Stand bilden (Rep. 373 D ff.). Platon begründet diese Trennung der Stände mit dem Grundsatz der Arbeitsteilung; ihr eigentliches Motiv liegt aber in der Überzeugung (Polit. 292 E u. a. St.), daß nur eine Minderheit der Ausbildung für die höheren politischen Funktionen fähig sei; und indem er nun ferner voraussetzt (Rep. 415 ff.), daß die Anlage dazu sich in der Regel vererbe, nähert sich der Unterschied der drei Stände einem Kastenunterschied; er selbst vergleicht sie den drei Teilen der Seele und verteilt die Tugenden des Gemeinwesens an sie ebenso, wie die des einzelnen an jene (Rep. 427 D ff.). Damit aber die beiden höheren Klassen ihrem Berufe genügen (um die Lebensweise und die Erziehung des dritten Standes kümmert sich der aristokratische Philosoph

nicht), muß ihre Bildung und Lebensordnung ganz und gar vom Staat geleitet und auf seine Zwecke berechnet sein. Der Staat sorgt dafür, daß seine Bürger von den tüchtigsten Eltern und unter den günstigsten Umständen erzeugt werden; er gibt ihnen durch Musik (worüber S. 155) und Gymnastik eine Erziehung, an der ebenso wie später an der politischen und kriegerischen Tätigkeit auch die Frauen teilnehmen; er bildet die künftigen Regenten durch die mathematischen Wissenschaften und die Dialektik für ihren Beruf aus, um sie dann nach vieljähriger praktischer Tätigkeit, wenn sie sich allseitig bewährt haben, im fünfzigsten Jahre in den ersten Stand aufzunehmen, dessen Mitglieder die Staatsleitung abwechselnd besorgen. Er nötigt sie aber auch in der Folge, ganz ihm zu gehören, indem er durch Aufhebung des Privateigentums und der Familie dem Erbfeind der Staatseinheit, dem Privatinteresse, die Wurzeln abschneidet. Daß es Platon mit diesen Vorschlägen vollster Ernst ist, daß er sie nicht allein für heilsam, sondern auch für ausführbar hält, steht außer Zweifel; wie er denn auch alle andern Staatsformen, außer der seinigen (deren er Polit. 300 ff. sechs, Rep. VIII. IX vier zählt), als verfehlte bezeichnet (Rep. 449 A u. ö.). Zu ihrer Erklärung reicht aber weder der Vorgang spartanischer und pythagoreischer Erscheinungen noch der Gegensatz gegen die Ausschreitungen der attischen Demokratie aus, sondern ihr letzter Grund liegt darin, daß der ganze Charakter seines Systems den Philosophen verhindert, in der sinnlichen und individuellen Seite des menschlichen Daseins etwas andres als ein Hindernis der wahren Sittlichkeit zu sehen, sie als das natürliche Mittel für die Verwirklichung der Idee zu begreifen.

§ 49. Platons Ansichten über die Religion und die Kunst.

Nach sittlich-politischen Gesichtspunkten richtet sich auch Platons Stellung zu der Religion und der Kunst seines Volkes; welche beiden ihrerseits da im engsten Zusammen-

hang standen, wo die Dichter die Stelle der Theologen und der Offenbarungsurkunden vertraten und das Theater ein Bestandteil des Kultus war. Platons eigene Religion ist jener philosophische Monotheismus, für welchen die Gottheit mit der Idee des Guten zusammenfällt, der Vorsehungsglaube mit der Überzeugung, daß die Welt das Werk der Vernunft und das Abbild der Idee sei, die Gottesverehrung mit der Tugend und Erkenntnis. In demselben Sinn sind auch seine populären Äußerungen über Gott oder die Götter gehalten; diese gehen aber allerdings, namentlich in seinem Vorsehungsglauben und seiner Theodizee, über die strenge Konsequenz seines Systems um so leichter hinaus, je weniger er die begriffliche und die vorstellungsmäßige Form jenes Glaubens kritisch verglichen und insbesondere die erst viel später hervortretende Frage über die Persönlichkeit Gottes sich vorgelegt hat. Neben der Gottheit im absoluten Sinn werden die Ideen als die ewigen Götter, der Kosmos und die Gestirne als sichtbare Götter bezeichnet; während der Philosoph nicht verbirgt, daß er die Götter der Mythologie für Geschöpfe der Phantasie hält (Tim. 40 D f.), und über die vielen unsittlichen und der Gottheit unwürdigen Bestandteile der Mythologie scharfen Tadel ausspricht (Rep. 377 E ff. u. ö.). Aber trotzdem will er die hellenische Religion als die seines Staates, ihre Mythen als erste Grundlage des Unterrichts festhalten, nur daß sie von jenen schädlichen Beimischungen gereinigt werden sollen; was er verlangt, ist nicht eine Verdrängung, sondern eine Reform des Volksglaubens.

Wie die Religion, so wird auch die Kunst von Platon zunächst nach ihrer ethischen Wirkung beurteilt. Gerade weil er selbst philosophischer Künstler ist, weiß er die reine, keinem anderweitigen Zweck dienende Kunst nicht zu würdigen. Der Begriff des Schönen wird von ihm in sokratischer Weise, ohne schärfere Zergliederung seiner Eigentümlichkeit, auf den des Guten zurückgeführt; die Kunst betrachtet er als eine Nachahmung (μίμησις), nicht des Wesens der Dinge, sondern ihrer sinnlichen Erscheinung;

und er wirft ihr vor, daß sie, aus unklarer Begeisterung (*μανία*) entsprungen, unsre Teilnahme für Falsches und Wahres, Schlechtes und Gutes gleichsehr in Anspruch nehme, daß sie in vielen ihrer Erzeugnisse, wie namentlich im Lustspiel, den niedrigsten Neigungen schmeichle, weil sie durch ihr buntes Spiel die Einfachheit und Geradheit des Charakters gefährde. Um eine höhere Berechtigung zu gewinnen, muß sich die Kunst in den Dienst der Philosophie stellen; sie muß als sittliches Bildungsmittel behandelt werden und ihre höchste Aufgabe darin suchen, daß sie den Wert der Tugend und die Verwerflichkeit des Lasters einschärft. Nach diesem Maßstab soll sich die staatliche Leitung und Beaufsichtigung richten, welcher Platon in seinen zwei großen politischen Werken die Kunst und namentlich die Dichtkunst und Musik bis ins einzelnste unterworfen wissen will; den gleichen legt er selbst an, wenn er nicht bloß alle unsittlichen und unwürdigen Erzählungen über Götter und Helden, sondern auch alle üppige und verweichlichende Musik und die gesamte nachahmende Poesie und daher auch Homer aus seinem Staate verbannt. Ebenso verlangt Platon, daß die Redekunst, deren gewöhnliche Übung aufs entschiedenste verurteilt wird (vgl. S. 132), zum Hilfsmittel der Philosophie umgebildet werde.

§ 50. Die spätere Gestalt der platonischen Lehre, die Gesetze.

Das System, welches sich uns in den platonischen Schriften bis zum Timäos und Kritias herab darstellt, erfuhr in dem letzten Abschnitt von Platons Leben, etwa seit seiner Zurückkunft von der letzten sizilischen Reise, erhebliche Veränderungen. Nach Aristoteles beschränkte Platon damals, als dieser ihn hörte, den Umfang der Ideen auf die Arten der Naturwesen. Die Ideen selbst bezeichnete er als Zahlen (vgl. S. 137), unterschied aber diese Idealzahlen (*ἀριθμοὶ νοητοί*) von den mathematischen dadurch, daß jene nicht, wie diese, aus gleichartigen Einheiten bestehen und

daher nicht zusammengezählt werden können; aus den Idealzahlen ließ er die idealen, aus den mathematischen die mathematischen Größen hervorheben; denn das Mathematische stellte er zwischen die Ideen und die sinnlichen Dinge (s. o. S. 143). Er begnügte sich ferner jetzt nicht mehr damit, in den Ideen den letzten Grund der Erscheinungen aufzuzeigen, sondern fragte nach den Bestandteilen (*στοιχεῖα*) der Ideen selbst und fand diese in dem Eins, welches er dem Guten gleichsetzte, und dem Unbegrenzten, das er das Große und Kleine (*μέγα καὶ μικρόν*) nannte, weil es weder nach oben noch nach unten begrenzt ist, und sofern die Zahlen aus ihm hervorgehen, die Vielheit oder die „unbestimmte Zweiheit". Wie aber dieses Unbegrenzte zu dem, welches der Grund der Körperwelt ist, sich verhalte, scheint er nicht untersucht und dadurch den Schein ihrer (von Aristoteles angenommenen) völligen Einerleiheit hervorgerufen zu haben [1]. Mit den Pythagoreern, denen er sich in alledem annäherte, unterschied er jetzt auch den Äther als fünften Körper in den vier Elementen.

In den gleichen Jahren, denen diese Lehrform angehört, machte Platon in den Gesetzen (worüber aber S. 124 zu vergleichen) den Versuch, zu zeigen, wie auch auf dem Boden der bestehenden Verhältnisse und ohne die Voraussetzungen des Philosophenstaates, auf dessen Ausführbarkeit er jetzt verzichtet hat, eine wesentliche Besserung der staatlichen Zustände sich herbeiführen ließe. Die Herrschaft der Philosophie, nach der Republik das einzige, was der Menschheit helfen kann, ist jetzt aufgegeben: an die Stelle der philosophischen

[1]) Die aristotelischen Hauptstellen darüber finden sich Metaph. I, 6. 9. XIII, 6 ff., wozu ALEXANDERS Kommentar zu vergleichen. Weiteres Phil. d. Gr. II 1, 946 ff. Platon. Studien 217 ff. SUSEMIHL Genet. Entwickl. d. plat. Phil. II, 509 ff. 532 ff. NATORP Ideenl. S. 413 ff. geht in seiner Darstellung von der kaum glaublichen Voraussetzung aus, daß Aristoteles, wie überhaupt Pl.s Ideenlehre, so auch ihre letzte Gestalt völlig mißverstanden habe (vgl. S. 136 Anm. 1). Nach GOMPERZ Griech. Denker III Heft 1 S. 6 ff. sind die Idealzahlen als Zahlprinzipien anzusehen, in denen Pl. die Urgründe der Dinge zu erkennen glaubte.

Regenten tritt ein Verein der Einsichtigsten ohne amtliche Befugnisse, an die Stelle der Dialektik als einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Ideen teils die Mathematik, teils die Religion; und wenn die letztere ihrem Inhalt nach Platons Grundsätzen durchaus entspricht, geht sie doch in keiner Beziehung über jene nach ethischen Gesichtspunkten gereinigte Volksreligion hinaus, welche in der Republik nur der Masse als Ersatz für die Dialektik bestimmt war. Ebensowenig kann die Leitung der Einzelseele der Weisheit im höchstem Sinne übertragen werden: ihre Stelle nimmt die praktische Einsicht (φρόνησις) ein, welche sich von der Sophrosyne kaum unterscheidet, während die Tapferkeit gegen beide auffallend zurückgesetzt wird. Was endlich die Staatseinrichtungen betrifft, so begnügt sich Platon in seinem späteren Werk statt der Aufhebung des Privateigentums mit seiner gesetzlichen Beschränkung und der unveränderten Erhaltung einer bestimmten Zahl von Landstellen (5040); statt der Aufhebung der Familie mit einer sorgfältigen Überwachung der Ehen und des häuslichen Lebens; an dem Grundsatz der öffentlichen, für beide Geschlechter gleichen Erziehung wird festgehalten, der Verkehr mit dem Ausland ängstlich beaufsichtigt und beschränkt. Handel, Gewerbe und Landbau sollen ausschließlich von Metöken und Sklaven besorgt werden, so daß von den drei Ständen der Republik nur noch der zweite den Bestand der aktiven Staatsbürger bildet. Für die Verfassung des Staates wird eine gleichmäßige Verknüpfung monarchischer oder richtiger oligarchischer und demokratischer Bestandteile zum Grundsatz gemacht, und sowohl die organischen Bestimmungen der Verfassung als die bürgerlichen und Strafgesetze werden mit einer in alle Einzelheiten eingehenden Sorgfalt einsichtsvoll und sachkundig ausgeführt. Daß jedem Gesetz eine begründende Einleitung vorangeht, ist ein Zugeständnis an die Forderung, nicht aus blindem Gehorsam, sondern aus eigener Überzeugung zu handeln [1]).

[1]) Näheres über die Gesetze bei Const. Ritter, „Platons Gesetze,

§ 51. Die alte Akademie[1]).

Der wissenschaftliche Verein, den Platon gestiftet und geleitet hatte, erhielt sich auch nach seinem Tode in der Akademie unter eigenen Scholarchen; und es war dadurch der Folgezeit die Form für die Organisation des wissenschaftlichen Unterrichts vorgezeichnet. Ihrer äußeren Gestalt und rechtlichen Stellung nach bildeten diese Philosophenvereine Genossenschaften (*θίασοι*) zur gemeinschaftlichen Verehrung der Musen; das Scholarchat und die Nutznießung des Vereinsvermögens wurde nur von Platon selbst durch Vermächtnis, in der Folge durch Wahl übertragen. Platons erster Nachfolger war sein Schwestersohn Speusippos, dem sein Mitschüler Xenokrates aus Chalkedon 339/8 v. Chr. folgte; unter den übrigen unmittelbaren Schülern Platons sind die bekanntesten, abgesehen von Aristoteles: Herakleides aus dem pontischen Herekleia, Philippos aus Opus, Hestiäos aus Perinth, Menedemos der Pyrrhäer. Alle diese Männer verfolgen nun, soweit wir mit ihren Ansichten bekannt sind, im Anschluß an den Pythagoreismus die Richtung, die Platons Philosophie in seiner letzten Zeit genommen hatte. Speusippos scheint nicht allein dem erfahrungsmäßigen Wissen (der „*ἐπιστημονικὴ αἴσθησις*") einen größeren Wert beigelegt zu haben als Platon, sondern er gab auch die Lehre, mit welcher dieser in den entschiedensten Gegensatz zu der gewöhnlichen Vorstellungsweise getreten war, in ihrer platonischen Form ganz auf, indem er an die Stelle der Ideen die mathematischen Zahlen, diese aber allerdings als getrennt von den Dingen setzte; ganz pythagoreisch lautet ein Bruchstück von ihm über die Dekas. Als allgemeinste Urgründe bezeichnete er dementsprechend das Eins und die Vielheit; er unterschied aber das Eins sowohl von der weltbildenden

Darstell. d. Inhalts" und „Kommentar zum griech. Text" 1896. — Über die Annahme einer bösen Weltseele in den Ges. s. u. S. 161 Anm. 1.

[1]) Mekler Academicorum philosophorum index Herculanensis 1902. Gomperz Griech. Denker III Heft 1 S. 1—13.

Vernunft, die er sich als Weltseele gedacht und mit dem pythagoreischen Zentralfeuer kombiniert zu haben scheint, als auch von dem Guten und Vollkommenen, das nicht als Grund alles Seins am Anfang, sondern als Ziel und Ergebnis am Ende der Weltentwicklung stehe. Aus der Einheit und Vielheit leitete er zunächst nur die Zahlen ab, für die Raumgrößen und die Seele stellte er besondere analoge Prinzipien auf; zugleich wird aber berichtet (Diog. IV, 2), er habe die mathematischen Wissenschaften in enge Verbindung untereinander gebracht. Mit den Pythagoreern (und Platon) fügt er den vier Elementen den Äther bei; vielleicht um der Seelenwanderung willen ließ er die niederen Seelenteile den Tod überdauern. In seiner Ethik folgte er der platonischen, über die er nur darin hinausging, daß er die Lust geradezu für ein Übel erklärte [1]).

Nicht ganz so weit ging Xenokrates [2]) in der Annäherung an den Pythagoreismus: ein Mann von reinem, ehrwürdigem Charakter, aber schwerfälligen Geistes, fruchtbarer Schriftsteller und ohne Zweifel Hauptvertreter der akademischen Schule, die er 25 Jahre lang leitete. Er unterschied, wie es scheint zuerst, ausdrücklich die drei Hauptteile des philosophischen Systems: Dialektik, Physik und Ethik.

[1]) [Phil. d. Gr. II 1 S. 1009, 1 wird die Ansicht von Krische und Brandis (s. auch Döring Gesch. d. gr. Phil. II 10 f.), daß Sp. in seinen Erörterungen über die Lustlehre des Eudoxos (s. S. 162) entgegengetreten sei, als unerweislich bezeichnet. Doch scheint sich in der Tat aus Arist. Eth. N. 1172 b 35 u. 1153 b 4 ihre Richtigkeit zu ergeben. — Nach Clem. Al. Strom. II § 133, 4 S. 186, 19 St. erklärte er die Glückseligkeit für einen „vollkommenen Zustand in dem der Natur Gemäßen" (s. Polemons Lehre S. 162). Vgl. Döring S. 11 ff., wo die Ausgestaltung dieser Lehre in der alten Akademie nach Cic. d. fin. IV 14 ff. u. a. a. St. kurz zusammengefaßt wird. Wenn derselbe aber S. 19 ff. die im Phileb. 43 D ff. bekämpfte Lehre von Männern, die die Existenz der Lust leugnen (s. S. 76 Anm.), dem Sp. beilegt (auf Grund der in der angeführten Stelle bei Clem. hinzugefügten Bemerkung, die Guten strebten nach der ἀοχλησία), so wird diese Vermutung dadurch hinfällig, daß sie zur Voraussetzung die von Döring angenommene (s. S. 123), aber nicht erwiesene Unechtheit des Phileb. hat.]

[2]) R. Heinze Xenokrates. 1892, vgl. Arch. f. Gesch. d. Phil. VIII, 134 ff.

Als Urgründe bezeichnete er, an die Pythagoreer sich anlehnend, das Eins oder das Ungerade und die unbestimmte Zweiheit, das Gerade (jenes „der Vater“, dieses „die Mutter der Götter“), indem er das Eins dem *Νοῦς* oder Zeus gleichsetzte. Ihr erstes Erzeugnis sind die Ideen, die aber zugleich mathematische Zahlen sein sollen. Für die Ableitung der Größen aus den Zahlen bediente er sich der Annahme kleinster und somit unteilbarer Linien [1]). Indem zu der Zahl das Selbige und das Andre hinzutritt, entsteht die (Welt-) Seele, welche Xenokrates (auf Grund des Timäos) als eine sich selbst bewegende Zahl definierte; diese Entstehung der Seele wollte er aber (wahrscheinlich durch Aristoteles hierzu veranlaßt) nicht als eine zeitliche gedacht wissen. Die in den verschiedenen Teilen der Welt, dem Himmel, den Elementen usw. wirkenden Kräfte scheint er als Götter bezeichnet zu haben; neben ihnen spielten bei ihm, wie in dem Volksglauben und bei den Pythagoreern, die guten und bösen Dämonen eine große Rolle. Die Elemente, denen er gleichfalls den Äther beifügte, sollten aus kleinsten Körpern entstanden sein. Mit Speusippos ließ er die unvernünftigen Teile der menschlichen Seele und vielleicht auch die Tierseelen den Tod überdauern; die Fleischnahrung widerriet er, weil die Unvernunft der Tiere durch sie Einfluß auf uns gewinnen könne. Seine ethischen Ansichten hatte er in zahlreichen Schriften niedergelegt; was uns darüber bekannt ist, zeigt, daß er dem Geist der platonischen Sittenlehre treu blieb; die Glückseligkeit setzt er in den „Besitz der Tugend und der ihr dienenden Mittel“. Bestimmter als Platon unterschied er zwischen der wissenschaftlichen und der praktischen Einsicht; nur die erstere nennt er (mit Aristoteles) Weisheit.

Mehr Mathematiker als Philosoph war nach der pseudoplatonischen Epinomis, die höchstwahrscheinlich sein Werk

---

[1]) Gegen diese Annahme war nach dem Zeugnis einiger alten Kommentatoren die unter Aristoteles' Namen überlieferte Schrift *Π. ἀτόμων ϱγαμμῶν* (s. S. —2) gerichtet; vgl. Phil. d. Gr. II 1 S. 1017, 2.

ist (s. S. 124 Anm. 1), zu urteilen, Philippos. Das höchste Wissen gewähren seiner Ansicht nach die Mathematik und Astronomie; in ihrer Kenntnis besteht die Weisheit, auf ihr beruht mit den richtigen Vorstellungen über die himmlischen Götter alle wahre Frömmigkeit. Die Götter der Mythologie lehnt Philippos mit Platon ab; um so wichtiger sind ihm als Vermittler alles Verkehrs mit den Göttern die Dämonen, von denen er drei Klassen kennt. Von dem Menschenleben dagegen und den irdischen Dingen hat er eine geringe Meinung; und die schlechte Weltseele (988 D f.) hat wahrscheinlich er erst auch in die Gesetze (896 E—898 D) eingeschwärzt[1]). Was uns über die Not des irdischen Daseins erhebt und uns die dereinstige Rückkehr in den Himmel sichert, sind neben der Tugend wieder vornehmlich die Mathematik und die Sternkunde. — Viel weiter als Philippos entfernte sich aber sein berühmter Fachgenosse Eudoxos[2]) aus Knidos, der nach Apollodor etwa von 407—355 lebte, von der Lehre Platons, den er ebenso wie den Archytas gehört hatte, wenn er nicht bloß die Ideen den Dingen wie Stoffe beigemischt sein ließ, sondern auch die Lust, wie Aristipp (S. 116 f.), für das höchste Gut erklärte und diese Lehre logisch zu begründen suchte (Aristot. Eth. N. 1101 b 27 ff. 1172 b 9 ff.). — Der Pontiker Herakleides[3]), der um

[1]) [Vgl. Phil. d. Gr. II 1 S. 973 f. 981 Anm. 1. S. dagegen Const. Ritter Komm. z. Pl.s Ges. S. 307 ff., wo dargelegt wird, daß Plat. an der angeführten Stelle der Ges. in Wahrheit gar nicht die Existenz einer bösen Weltseele neben der guten behauptet; ähnlich Siebeck Gesch. d. Psych. I S. 279 u. Apelt N. Jahrb. f. kl. Ph. 1907 S. 266. Nach andern wie Gomperz Griech. Denker II 486 f. und Überweg-Heinze Grundr. I⁹ S. 194 hat Pl. in den Ges. tatsächlich und in vollem Ernste eine böse Weltseele angenommen, ohne sich jedoch dadurch mit andern Bestimmungen seines Systems in Widerspruch zu setzen.]

[2]) Berühmt besonders durch seine an Platons astronomische Lehren (s. S. 145) anknüpfende, auf streng wissenschaftlicher Grundlage aufgebaute Sphärentheorie (s. S. 191).

[3]) Voss De Her. Pont. vita et scriptis 1897.

339 v. Chr. in seiner Heimat eine eigene Schule errichtete, entlehnte von dem Pythagoreer Ekphantos (s. S. 52) außer der Annahme kleiner Urkörper (ὄναρμοι — d. h. wohl: nicht miteinander verbundene[1]) — ὄγκοι), aus denen der göttliche Geist die Welt gebaut habe, auch die Lehre von der täglichen Drehung der Erde, die er noch erweiterte durch die Annahme, daß sich Merkur und Venus um die Sonne drehen; die Seele hielt er für ein Wesen aus ätherischem Stoff. An die Pythagoreer erinnert auch die Leichtgläubigkeit, welche der gelehrte und phantasiereiche, aber kritiklose Mann dem Wunder- und Weissagungsglauben entgegenbrachte. — Von Hestiäos wissen wir, daß er sich an jenen metaphysisch-mathematischen Spekulationen beteiligte, über die Aristoteles außer dem oben Angeführten noch das eine und andre ohne Nennung von Namen mitteilt.

Xenokrates' Nachfolger, der Athener Polemon, leitete von 314/3—270/69 die Akademie. Er stand als Moralphilosoph in Ansehen. Die ethischen Grundsätze, in denen er mit Xenokrates übereinstimmte, faßte er in die Forderung des naturgemäßen Lebens zusammen. — Von seinen Schülern ist der berühmteste Krantor aus Soloi in Kilikien, der aber auch noch Xenokrates gehört hatte und vor Polemon starb, der erste Kommentator des Timäos, dessen Psychogonie er mit Xenokrates nicht zeitlich gefaßt wissen wollte, und der Verfasser vielgerühmter, mit der altakademischen Lehre durchaus übereinstimmender ethischer Schriften, darunter der *Π. πένθους*, mit der er die literarische Gattung der Trostschriften (consolationes) begründete. Nach Polemon übernahm Krates aus Athen die Leitung der akademischen Schule. Durch Krates' Nachfolger Arkesilaos (§ 78) erhielt die Philosophie dieser Schule einen wesentlich veränderten Charakter.

---

[1]) Anders Gomperz Griech. Denker III Heft 1 S. 12.

IV. Aristoteles und die peripatetische Schule.

§ 52. Aristoteles' Leben[1]).

Aristoteles wurde Ol. 99, 1. 384/3 v. Chr. zu Stageira geboren. Sein Vater Nikomachos war der Leibarzt des makedonischen Königs Amyntas; nach dem Tode seiner Eltern sorgte Proxenos aus Atarneus für seine Erziehung. In seinem 18. Jahre (367/6 v. Chr.) kam er nach Athen und trat in den platonischen Schülerkreis ein, dem er bis zu Platons Tode angehörte; und schon dieser Umstand widerlegt, in Verbindung mit andern gesicherten Tatsachen, die Behauptung, daß durch Aristoteles' Rücksichtslosigkeit und Undankbarkeit gegen seinen Lehrer schon längere Zeit vor diesem Zeitpunkt ein Zerwürfnis zwischen beiden eingetreten sei. Dagegen ist anzunehmen, daß Aristoteles während seiner zwanzigjährigen Lehrzeit in Athen neben Platon nicht allein die vorplatonischen Philosophen studierte, sondern auch zu seinem sonstigen geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Wissen den Grund legte; und wenn er in einer Reihe von Schriften sich nach Form und Inhalt an Platon anschloß, legte er doch in ihnen bereits auch seine Angriffe auf die Ideenlehre und seine Überzeugung von der Ewigkeit der Welt nieder. Schon damals scheint er auch Isokrates durch Unterricht in der Redekunst entgegengetreten zu sein. Nach Platons Tode begab er sich mit Xenokrates nach Atarneus in Mysien zu dem Fürsten dieser Stadt, ihrem Mitschüler Hermeias, dessen Nichte (oder Schwester) Pythias er in der Folge heiratete; drei Jahre später, nach Hermeias' Unter-

---

[1]) Neuere Monographien über Leben, Schriften und Lehre: Stahr Aristotelia. 2 Tle. (1830/32). Lewes Aristotle. Übers. von Carus (1865). Grote Arist. 2 Bde. (1872; 3. Ausg. 1884). Grant Arist.; übers. von Imelmann (1878). Siebeck Aristot. (1899; 2. Aufl. 1902). — Von Gomperz Griech. Denken Bd. III behandeln die bisher veröffentlichten beiden ersten Hefte (1906. 1908) S. 13 ff. das Leben, die Schriftstellerei und einen großen Teil der Lehre d. A.

gang, nach Mytilene. Daß er von da wieder nach Athen zurückkehrte[1]), ist unwahrscheinlich. 343/2 folgte er einem Ruf an den makedonischen Hof, um die Erziehung Alexanders zu übernehmen, welcher (356/5 geboren) damals eben in das Jünglingsalter eintrat; und er blieb hier, bis Alexander seinen Zug nach Asien antrat. Den wohltätigen Einfluß des Philosophen auf seinen genialen Zögling und die Verehrung dieses gegen jenen rühmt PLUTARCH Alex. 8; der Gunst Philipps oder Alexanders hatte Aristoteles den Wiederaufbau seiner von Philipp zerstörten Vaterstadt zu verdanken. 335/4 kehrte Aristoteles nach Athen zurück und eröffnete hier im Lykeion eine Schule, welche den Namen der peripatetischen, wahrscheinlich nicht von ihrem Orte, sondern von der wissenschaftlichen Unterhaltung im Auf- und Abgehen erhielt. Sein Unterricht erstreckte sich neben der Philosophie auch auf die Rhethorik; mit dem fortlaufenden Vortrag war ohne Zweifel Gesprächsführung verbunden, der wissenschaftliche Verein zugleich, wie der platonische, ein Kreis von Freunden mit der Einrichtung regelmäßiger gemeinsamer Mahle. Von Hause aus wohlhabend und königlicher Unterstützung, falls er ihrer bedurfte (auch abgesehen von den Übertreibungen späterer Zeugen), sicher, war Aristoteles in der Lage, sich alle Hilfsmittel der Forschung, die seine Zeit darbot, zu verschaffen, und so war er namentlich der erste, der eine größere Sammlung von Büchern zusammenbrachte. In welchem Umfang er diese Hilfsmittel benutzte, zeigen seine Schriften. Seit dem gewaltsamen Ende seines Neffen Kallisthenes trübte sich Aristoteles' Verhältnis zu Alexander; aber nur die Verleumdung konnte ihm deshalb eine Beteiligung an Alexanders angeblicher Vergiftung, die selbst eine Parteilüge ist, schuldgeben. Der unerwartete Tod des Königs brachte ihn vielmehr in die unmittelbarste Gefahr, indem er beim Ausbruch des lamischen Krieges aus

---

[1]) Wie STAHR Aristotelia S. 84 und GERCKE bei Pauly-Wissowa II 1014. 1017 annehmen.

politischem Haß wegen angeblicher Religionsvergehen belangt wurde. Er flüchtete sich nach Chalkis auf Euböa, erlag aber hier schon im Sommer 322 v. Chr., wenige Monate vor Demosthenes' Tode, einer Krankheit. Sein Charakter, von politischen und wissenschaftlichen Gegnern schon frühe aufs stärkste verunglimpft, erscheint in seinen Schriften durchaus edel, und keine erweisliche Tatsache liegt vor, die uns Grund gäbe, diesem Eindruck zu mißtrauen; seine wissenschaftliche Größe steht außer Zweifel, und in der Vereinigung eines äußerst vielseitigen Wissens mit selbständigem Urteil, eindringendem Scharfsinn, umfassender Spekulation und methodischer Forschung steht er so einzig da, daß höchstens Leibniz in dieser Beziehung sich mit ihm vergleichen läßt.

§ 53. Aristoteles' Schriften[1]).

Unter dem Namen des Aristoteles ist uns eine Sammlung von Schriften überliefert, die ihrem wesentlichen Bestande nach wohl sicher auf die von Andronikos (vgl. § 82) um 50—60 v. Chr. veranstaltete Ausgabe der aristotelischen Lehrschriften zurückgeht. Die meisten und wichtigsten von diesen Schriften sind unzweifelhaft echt, wenn auch einzelne von späteren Zutaten und Änderungen nicht freigeblieben zu sein scheinen. Neben den erhaltenen Werken kennen wir aber noch eine große Anzahl verlorener, von denen freilich die meisten unecht gewesen sein mögen, teils aus den Anführungen späterer Schrifsteller, teils aus zwei noch vorhandenen Schrift-

---

[1]) Die bedeutendsten Gesamtausgaben sind: die von der Berliner Ak. d. W. veranstaltete (Bd. 1 u. 2 rec. J. Bekker 1831; Bd. 3 lat. Übers. 1831; Bd. 4 Scholia [in Auszügen] coll. Brandis 1836; Bd. 5 Fragmenta coll. V. Rose; scholiorum supplementum ed. Usener; Index Aristotelicus conf. Bonitz 1870) u. die Didotsche Ausg. ed. Dübner, Bussemaker, Heitz, 5 Bde. 1848/74. — Die seit 1882 gleichfalls auf Veranstaltung der Berl. Ak. herausgegebene Ausgabe der griechischen Kommentatoren in 33 Bdn. ist jetzt ihrem Abschluß nahe (dazu ein Supplementum Aristotelicum in mehreren Bänden).

verzeichnissen. Das ältere von diesen[1]), welches wahrscheinlich von dem Alexandriner Hermippos (um 200 v. Chr.) herrührt, gibt die Gesamtzahl der aristotelischen Schriften auf fast 400 Bücher an; da aber wichtige Stücke unsrer Sammlung darin fehlen, scheint es nur die auf der alexandrinischen Bibliothek zur Zeit seiner Anfertigung vorhandenen aristotelischen Werke zu enthalten. Das jüngere Verzeichnis, von arabischen Schriftstellern unvollständig überliefert, hatte zum Verfasser Ptolemäos, vermutlich einen Peripatetiker des 1. oder 2. Jahrhunderts n. Chr.; es nennt fast alle Bestandteile unsrer Sammlung und berechnet die Bücherzahl der sämtlichen Schriften (mit Andronikos) auf 1000.

Unsre Sammlung enthält die folgenden Stücke: 1. Logische Schriften (erst in der byzantinischen Zeit unter dem Namen des „Organon" zusammengefaßt)[2]): die Kategorien, wahrscheinlich von c. 9. 11 b 7 an verstümmelt und von einer späteren Hand um die sogen. Postprädikamente c. 10—15 vermehrt[3]); π. ἑρμηνείας (über die Sätze), wohl das Werk eines Peripatetikers aus dem 3. Jahrhundert v. Chr.; die beiden Analytiken (ἀναλυτικὰ πρότερα und ὕστερα), von denen die erste die Schlüsse, die zweite die Beweisführung behandelt; die Topik, welche die „Dialektik", d. h. die Kunst des Wahrscheinlichkeitsbeweises zum Gegenstand hat; ihr letztes (9.) Buch wird gewöhnlich als eigene Abhandlung π. σοφιστικῶν ἐλέγχων aufgeführt[4]). — 2. Naturwissenschaftliche Schriften: Die Physik (φυσικὴ ἀκρόασις)[5])

---

[1]) Bei Diog. V, 21 ff., und mit mehreren Auslassungen und Zusätzen in einer wahrscheinlich von Hesychios (nach 550 n. Chr.; vgl. S. 11) herstammenden Biographie des Aristoteles, dem sog. Anonymus Menagii.

[2]) Ar. Organon ed. Waitz, 2 Bde. (1844/46).

[3]) Die Kateg. hat nach Spengel, Prantl u. Rose (s. dagegen Phil. d. Gr. II 2[3] S. 68 f.) Gercke Arch. f. G. d. Ph. IV (1891) S. 424 ff. für unecht erklärt. Derselbe sucht auch nachzuweisen, daß die Kategorienlehre ihrem Ursprunge nach auf Platon zurückgeht.

[4]) Daß das uns erhaltene 5. Buch der Topik nicht von Arist. stammt, weist Pflug de Ar. Topicorum libro V (1908) nach.

[5]) Griech. u. dtsch. mit Anm. hrsg. von Prantl 1854 (ebenso d. Schr.

in 8 Büchern, von denen jedoch das 7. zwar aristotelischen Aufzeichnungen entnommen, aber erst später eingeschoben zu sein scheint; vom Himmel 4 B.; vom Entstehen und Vergehen 2 B.; Meteorologie 4 B.; das unechte (§ 82 zu besprechende) Buch *π. κόσμου*. Ferner die Untersuchungen, welche die lebenden Wesen betreffen: die drei Bücher von der Seele[1]) und die an sie sich anschließenden kleineren Abhandlungen, von denen jedoch die *π. πνεύματος* als nacharistotelisch auszuscheiden ist; die umfassenden zoologischen Schriften, die Tierbeschreibung (*π. τὰ ζῷα ἱστορίαι*) in 10 B. (wovon aber 7. 9. 10, wie es scheint, nacharistotelisch) und die drei systematischen Werke: von den Teilen der Tiere 4 B.; vom Gang der Tiere; von der Entstehung der Tiere (5 B., von denen jedoch das 5. eine eigene Schrift gewesen zu sein scheint), nebst der unechten Abhandlung *π. ζῴων κινήσεως*. Ob Aristoteles ein von ihm beabsichtigtes Werk über die Pflanzen ausgeführt hat, ist nicht sicher, die erhaltene Schrift *π. φυτῶν* jedenfalls unecht. Ebenso die *π. χρωμάτων*, *π. ἀκουστῶν*, *π. θαυμασίων ἀκουσμάτων*, die *φυσιογνωμονικά*, die *μηχανικά* und die (vielleicht theoprastische) Abhandlung über die unteilbaren Linien. „Probleme" hatte Aristoteles geschrieben, aber in unsern 37 Büchern der Probleme sind die Überbleibsel der aristotelischen unter einer Masse späterer Zutaten verschüttet. — 3. Die erhaltenen metaphysischen Schriften des Philosophen beschränken sich auf die Metaphysik (*τὰ μετὰ τὰ φυσικά*)[2]); allen Anzeichen nach eine in der nächsten Zeit nach Aristoteles' Tod veranstaltete Zusammenstellung dessen, was sich in seinem

---

vom Himmel u. vom Entst. u. Verg. 1857). Französ. Übers. m. Komm. von Hamelin 1907.

[1]) Ausgaben von Trendelenburg mit Komm. 1833 (2. Aufl. bes. von Belger 1877), Rodier m. franz. Übers. u. Komm. 2 Bde. 1900, Hicks m. engl. Übers. u. Komm. 1907.

[2]) Die besten Ausgaben von Bonitz (1848 f., mit Kommentar; dazu die Übersetzung hrsg. von Wellmann, 1890); Schwegler (1847 f., mit Kommentar) und Christ (1886).

Nachlaß auf die „erste Philosophie“ (vgl. S. 174) Bezügliches vorfand; ihren jetzigen Namen verdankt sie ihrer Stellung in der Sammlung des Andronikos. Ihren Hauptkörper bildet in den Büchern *A. B. Γ. E—Θ. I* Aristoteles' unvollendet gebliebenes Werk über die erste Philosophie, in das auch die ursprünglich selbständige Abhandlung, welche *Δ* ausfüllt, aufgenommen werden sollte; *K*, 1—8. 1065 a 26 ist ein älterer Entwurf, der später zu *B. Γ. E.* erweitert wurde, oder ein späterer Auszug aus diesen Büchern. *M. N* waren, wie es scheint, anfangs für unser Werk bestimmt, wurden jedoch in der Folge zurückgelegt und teilweise *A*, 6. 9 einverleibt; *Λ* ist eine eigene vor dem Hauptwerk, vielleicht als Grundlage für Vorlesungen, niedergeschriebene Abhandlung; *α* und *K* von c. 8. 1065 a 26 an sind anerkannt unecht[1]). Das Gleiche gilt von der S. 54 berührten Schrift über die eleatische Philosophie. — 4. Die Ethik hat Aristoteles in den 10 Büchern der wahrscheinlich von seinem Sohne Nikomachos veröffentlichten und nach diesem genannten Ethik[2]) dargestellt, in deren B. V—VII indessen größere und kleinere Zusätze aus der eudemischen gekommen zu sein scheinen, die Staatslehre[3]) in den 8 Büchern der Politik. In der letzteren gehören aber nicht allein B. VII und VIII inhaltlich zwischen III und IV (wohin sie von neueren Heraus-

[1]) [Von dieser sich auf die Untersuchungen von Brandis und Bonitz stützenden Ansicht über die einzelnen Bestandteile der Metaphysik weichen die neuerdings hierüber angestellten Untersuchungen in mehreren Punkten ab. So hat Goedeckemeyer im Arch. f. Gesch. d. Phil. XX, 521 ff. u. XXI, 18 ff. nach Ausscheidung von *A* 8—10 eine engere Verbindung zwischen diesem Buche und *α* herzustellen versucht, das er als zu dem Hauptwerke gehörig ansieht, und so die Möglichkeit gewonnen, auch *MN* diesem anzugliedern. Die Gründe, die er hierfür angibt, sind beachtenswert, bedürfen aber einer näheren Prüfung. Eine zum Teil ganz neue Anordnung der einzelnen Bücher findet sich auch in der Übersetzung der Metaphysik von Lasson (1907)].

[2]) Herausgegeben mit Kommentar von Ramsauer 1878.

[3]) Griech. u. deutsch m. Anm. hrsg. von Susemihl, 2 Bde. (1879); m. engl. Komm. von Newman, 4 Bde. (1887/1902).

gebern wirklich versetzt werden), sondern es fehlt ihr auch vieles zur vollständigen Ausführung ihres Planes; wahrscheinlich weil ihre Vollendung ebenso wie die der Metaphysik durch den Tod des Philosophen verhindert wurde. Eine Vorarbeit der Politik, welche, nach der auf einem ägyptischen Papyrus entdeckten *Ἀθηναίων πολιτεία* (1. Ausgabe von Kenyon 1891)[1]) zu schließen, für weitere Kreise bestimmt war, bildeten die Politien, in denen 158 hellenische und barbarische Verfassungen dargestellt waren, nebst den *νόμιμα βαρβαρικά* und den *δικαιώματα τῶν πόλεων*. Eine von Eudemos verfaßte Bearbeitung der aristotelischen Ethik ist die eudemische, von der aber nur Buch I—III. VI erhalten sind; ein nach beiden, doch vorzugsweise der eudemischen, zusammengestellter Abriß die „große Ethik". Der kleine Aufsatz „über die Tugenden und Fehler" gehört der Zeit des späteren Eklektizismus an (vgl. § 82 g. E.). Das 1. Buch der Ökonomik von Philodemos (De vitiis col. 7. 27), Theophrast beigelegt, ist keinesfalls aristotelisch; das zweite merklich jünger. — 5. Über die Redekunst handeln die drei Bücher der Rhetorik, deren letztes sich als eine eigene, nicht zu ihr gehörige Abhandlung (*π. λέξεως*) darstellt[2]); über die Dichtkunst die Poëtik, in ihrem jetzigen Bestand nur ein Teil des aus zwei Büchern bestehenden aristotelischen Werkes. Die „Rhetorik an Alexander" hat den Rhetor Anaximenes zum Verfasser[3]).

Alle diese Schriften scheinen nun, soweit sie echt waren, und soweit sie nicht (wie vielleicht Metaph. *Λ*) ihrem Verfasser bloß zu seinem eigenen Gebrauch dienen sollten, Lehrschriften zu sein, die Aristoteles für seine Schüler niederschrieb oder diktierte und auch nur ihnen mitteilte, für deren weitere Verbreitung er dagegen keine Sorge trug und sie vielleicht zunächst gar nicht gestattete; wie dies neben der

---

[1]) Neu herausgegeben von demselben im Supplem. Aristot. (s. S. 165 Anm. 1) vol. III pars II.

[2]) Wie Diels in der S. 122 Anm. 1 angef. Abhdlg. nachgewiesen hat.

[3]) S. Wendland Anaxim. von Lampsakos (1905).

Anführung „herausgegebener“ Schriften (s. u.) namentlich aus der Anrede an seine Schüler am Schluß der Topik, aus den zahlreichen Erscheinungen, welche die letzte Hand des Verfassers vermissen lassen, und aus dem Umstand hervorgeht, daß nicht selten in nachweisbar früheren Schriften solche Verweisungen auf spätere vorkommen, die längere Zeit nach ihrer Abfassung, aber vor ihrer Herausgabe nachgetragen zu sein scheinen. Zu diesen Lehrschriften gehörten von den verlorenen Werken außer dem problematischen über die Pflanzen auch die von Aristoteles selbst öfters angeführten *ἀνατομαί* und die *ἀστρολογικὰ θεωρήματα* (Meteor. I, 339 b. 7. 345 b 1. De coelo II, 291 a 31); von den vielen andern Schriften dieser Klasse, die noch genannt werden, war vielleicht keine einzige echt.

Von den Lehrschriften der aristotelischen Schule sind nun die Bücher zu unterscheiden, welche Aristoteles selbst Poët. 1454 b 17 „herausgegebene“ (*ἐκδεδομένοι*) nennt, und an die er, wie es scheint, auch bei den *λόγοι ἐν κοινῷ γιγνόμενοι* (De an. I, 407 b 29) und vielleicht auch bei den *ἐγκύκλια φιλοσοφήματα* (De coelo I, 279 a 30. Eth. I, 1096 a 3) denkt[1]); von denen aber keine in den uns erhaltenen Büchern ausdrücklich angeführt wird, während diese selbst sich durch zahlreiche gegenseitige Verweisungen als ein zusammengehöriges Ganze darstellen. Alle Schriften dieser Klasse scheinen vor Aristoteles' letzter Anwesenheit in Athen verfaßt zu sein; ein Teil von ihnen hatte die dialogische Form; nur auf sie kann es sich beziehen, wenn Aristoteles von Cicero u. a. wegen der Fülle und Anmut seiner Darstellung, des „goldenen Stromes seiner Rede“ gerühmt wird. Auch

---

[1]) Dagegen scheinen die *λόγοι ἐξωτερικοί*, deren Aristoteles und Eudemos öfters erwähnen, nicht eine eigene Klasse aristotelischer Schriften zu bezeichnen, wie man diese seit Bernays mit den alten Erklärern anzunehmen pflegte (dagegen Diels Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1883. S. 477 ff.); wenn auch vielleicht an einzelnen Stellen mit diesem, an sich allgemeinen Ausdruck auf Erörterungen verwiesen wird, die sich in Aristoteles' früheren, populären Schriften fanden.

unter sie ist aber schon frühe manches Unechte gekommen [1]). Zu den Gesprächen gehört der Eudemos, welcher dem platonischen Phädon nach Form und Inhalt nachgebildet und wahrscheinlich bald nach 352 v. Chr. verfaßt war, die drei Bücher über die Philosophie, in denen bereits die Kritik der Ideenlehre begann, die vier Bücher über die Gerechtigkeit, die drei Bücher *π. ποιητῶν*, ob auch der Protreptikos, ist streitig; zu den übrigen Werken aus der früheren Zeit: die Schriften über das Gute und die Ideen, Berichte über den Inhalt platonischer Vorträge; die Geschichte der Rhetorik (*τεχνῶν συναγωγή*); die Alexander gewidmete Abhandlung *π. βασιλείας*, welche in Makedonien verfaßt sein wird, die *διδασκαλίαι*, neben denen noch viele auf Dichter und Kunst bezügliche Schriften (ob mit Recht, ist sehr fraglich) genannt werden. Dagegen waren die Auszüge aus einigen platonischen Werken und die Schriften über die Pythagoreer und andere Philosophen, soweit sie echt waren, wohl nur Aufzeichnungen zu eigenem oder Schulgebrauch. Wie viele von den Briefen echt waren, die schon vor Andronikos Artemon in acht Büchern gesammelt hatte, läßt sich nicht ausmachen; in dem, was uns daraus mitgeteilt wird, findet sich unverkennbar Untergeschobenes neben solchem, das echt sein kann. An der Echtheit einiger kleinen Gedichte und Gedichtfragmente zu zweifeln, haben wir keinen Grund.

Da die aristotelischen Lehrschriften alle oder fast alle in den letzten zwölf Jahren vor Arsitoteles' Tode verfaßt zu sein scheinen und uns sein System, ohne jede erhebliche Abweichung im Inhalt oder in der Terminologie, in seiner ausgereiften Gestalt zeigen, ist die Frage nach der Reihenfolge ihrer Entstehung von geringer Bedeutung für ihre Benutzung. Die Wahrscheinlichkeit spricht aber dafür, daß die Kategorien, die Topik und die Analytiken die ältesten Teile unsrer

[1]) Ihre Überbleibsel haben Rose (Aristoteles pseudepigraphus, Lpzg. 1863; Arist. qu. f. librorum fragmenta, p. 1463 ff. der akadem. Ausgabe, 2. Aufl. Lpzg. 1886) und Heitz Bd. IV b der Didotschen Aristoteles-Ausgabe zusammengestellt.

Sammlung sind, auf diese die Physik und die an sie sich anschließenden Werke folgten, dann die Schriften über die Seele und die lebenden Wesen, hierauf die Ethik; daß dann die Politik und die Metaphysik (außer den ihr einverleibten älteren Stücken) angefangen wurden, daß aber diese Werke unvollendet blieben, während einige später begonnene, die Poetik und Rhetorik, zum Abschluß gelangten. — Die Erzählung STRABONS (XIII, 1, 54) und PLUTARCHS (Sulla 26), der zufolge Aristoteles' und Theophrasts Schriften nach dem Tode des letzteren an Neleus in Skepsis kamen, hier in einem Keller versteckt, zu Sullas Zeit durch Apellikon wieder entdeckt, von Sulla nach Rom gebracht und von Tyrannion und Andronikos neu herausgegeben wurden, wird tatsächlich richtig sein; wenn diese Schriftsteller aber voraussetzten, infolge davon seien den Peripatetikern nach Theophrast von den Werken ihres Stifters nur wenige, meist exoterische, bekannt gewesen, so widerlegt sich diese Behauptung neben ihrer inneren Unwahrscheinlichkeit durch die Tatsache, daß sich der Gebrauch aller aristotelischen Lehrschriften, mit ganz unerheblichen Ausnahmen, auch für die Zeit zwischen Theophrast und Andronikos trotz der Lückenhaftigkeit der literarischen Überlieferung über diese Periode nachweisen läßt [1]).

§ 54. Die aristotelisehe Philosophie [2]).

Einleitendes.

Aristoteles rechnet sich selbst fortwährend zur platonischen Schule, und so scharf er die Lehre ihres Stifters an vielen Punkten und namentlich in ihrem Mittelpunkt, in der Ideenlehre, bestritten hat, so ist doch seine ganze Philosophie durch seinen Anschluß an Platon viel tiefer und durch-

---

[1]) Vgl. GOMPERZ Griech. Denker III H. 1 S. 23 ff., der der Tatsache, daß die Originale der aristotelischen Schriften so lange in dem feuchten Kellergewölbe von Skepsis versteckt lagen, eine größere Tragweite beimißt.

[2]) S. BIESE Die Philosophie d. Aristoteles. 2 Bde. (1835/42).

greifender bestimmt als durch seinen Gegensatz gegen diesen. Er beschränkt die Philosophie allerdings ausschließlicher als Platon auf das wissenschaftliche Gebiet und unterscheidet sie bestimmter von der sittlichen Tätigkeit; während er andrerseits dem erfahrungsmäßigen Wissen eine größere Bedeutung für sie zuerkennt. Aber ihre eigentliche Aufgabe setzt auch er in die Erkenntnis des unveränderlichen Wesens und der letzten Gründe der Dinge, des Allgemeinen und Notwendigen; und dieses Wesen der Dinge, das wahrhaft und ursprünglich Wirkliche, findet er mit Platon in den Formen (den εἴδη), welche den Inhalt unserer Begriffe bilden. Seine Philosophie will daher, wie die des Sokrates und Platon, Begriffswissenschaft sein: das Einzelne soll auf allgemeine Begriffe zurückgeführt und durch Ableitung aus Begriffen erklärt werden. Aristoteles hat dieses Verfahren sowohl in der dialektisch-induktiven als in der logisch-demonstrativen Richtung zur höchsten Vollendung gebracht; er hat es mit Ausschluß des dichterischen und mythischen Schmuckes, den seine Jugendschriften nach Platons Vorgang nicht verschmäht hatten, mit wissenschaftlicher Strenge durchgeführt; er hat auch seiner Darstellung durch die Schärfe und Kürze seiner Ausdrucksweise und die bewunderungswürdige Ausbildung der philosophischen Terminologie Vorzüge zu geben gewußt, durch welche sie die platonische ebensoweit übertrifft, wie sie in künstlerischer Beziehung, wenigstens in den erhaltenen Werken, hinter ihr zurückbleibt. Aber mit der Begriffsphilosophie verbindet sich bei dem Philosophen, der sich die Formen nicht als für sich bestehende, von den Dingen getrennte Wesen, sondern nur als das innere Wesen der Einzeldinge selbst zu denken weiß, ein so entschiedenes Bedürfnis des umfassendsten erfahrungsmäßigen Wissens, wie es sich unter allen seinen Vorgängern höchstens bei Demokrit findet. Er ist nicht bloß ein Gelehrter, sondern auch ein Beobachter ersten Ranges, gleich hervorragend durch das mannigfaltigste, namentlich auch auf die früheren Philosophen sich erstreckende geschichtliche Wissen, wie durch die ausgebreitetste Natur-

kenntnis und die eindringendste Naturforschung; so wenig man auch selbstverständlich von ihm erwarten darf, was nur mit den wissenschaftlichen Hilfsmitteln und Methoden unsrer Zeit geleistet werden konnte.

Die Andeutungen des Aristoteles über die Einteilung des philosophischen Systems lassen sich auf den Inhalt seiner Schriften nur schwer anwenden. Er unterscheidet dreierlei Wissenschaften: theoretische, praktische und poietische, und unter den ersteren wieder die Physik, die Mathematik und die „erste Philosophie" (Metaphysik; vgl. S. 167 f. 180), die auch Theologie heißt, während er die praktische Philosophie in die Ethik und Politik zerlegt, aber auch wohl ihr Ganzes Politik nennt. Für uns erscheint es am zweckmäßigsten, der Darstellung des aristotelischen Systems als Haupteinteilung die Unterscheidung der Logik, Metaphysik, Physik und Ethik zugrunde zu legen und diesen Hauptteilen erst am Schlusse noch einiges weitere beizufügen.

§ 55. Die aristotelische Logik[1]).

Aristoteles hat auf sokratisch-platonischer Grundlage die Logik als eigene Wissenschaft geschaffen. Er nennt sie Analytik, d. h. Anleitung zu der Kunst der Untersuchung, und behandelt sie als wissenschaftliche Methodologie. Das wissenschaftliche Erkennen im engeren Sinne (die *ἐπιστήμη*) besteht nun nach seiner Ansicht in der Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen, des Bedingten aus seinen Ursachen. Aber die zeitliche Entwicklung des Wissens nimmt den umgekehrten Weg. Hat auch die Seele in ihrer denkenden Natur die Möglichkeit alles Wissens und insofern alles Wissen der Möglichkeit nach in sich, so kommt sie doch zum wirklichen Wissen nur allmählich. Was an sich das Bekanntere und Gewissere ist, ist dies nicht für uns (Anal. post. I, 71 b 33 ff. Phys. I, 184 a 16); wir müssen die all-

---

[1]) S. Prantl Gesch. d. Logik im Abendlande. Bd. 1 (1855). H. Maier Die Syllogistik d. Aristot. 2 Tle. 1896/1900.

gemeinen Begriffe aus den einzelnen Beobachtungen abstrahieren, stufenweise von der Wahrnehmung mittelst der Erinnerung zur Erfahrung, von der Erfahrung zum Wissen aufsteigen (Anal. post. II, 19. Metaph. *A*, 1 u. a.); und wegen dieser Bedeutung der Erfahrung für das Wissen nimmt Aristoteles die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung nachdrücklich in Schutz, indem er der Meinung ist, die Sinne als solche täuschten uns niemals, aller Irrtum entspringe vielmehr erst aus der falschen Beziehung und Verknüpfung ihrer Aussagen. Die aristotelische Logik zieht daher (in der zweiten Analytik) neben der Beweisführung auch die Induktion in Betracht; beiden aber schickt sie (in der ersten Analytik) die Lehre vom Schlusse voran, der ihre gemeinsame Form ist; nur im Zusammenhang mit der Schlußlehre bespricht Aristoteles selbst Begriff und Urteil.

Ein Schluß ist nun „eine Rede, in der aus gewissen Voraussetzungen etwas Neues hervorgeht" (Anal. pr. I, 24 b 18). Diese Voraussetzungen finden ihren Ausdruck in den Prämissen, also in Sätzen (beides von Aristoteles mit *πρότασις* bezeichnet); ein Satz aber besteht in einer bejahenden oder verneinenden Aussage und ist demnach aus zwei Begriffen (*ὅροι*), einem Subjekt und einem Prädikat, zusammengesetzt (die Kopula wird noch zum Prädikat gerechnet). Aristoteles behandelt jedoch die B e g r i f f e eingehender erst aus Anlaß der Lehre von der Begriffsbestimmung und im Zusammenhang seiner metaphysischen Untersuchungen. Bei den Sätzen oder U r t e i l e n (*ἀπόφανσις*) denkt er nur an die kategorischen Urteile, die er ihrer (jetzt so genannten) Qualität nach in bejahende und verneinende, ihrer Quantität nach in allgemeine, partikuläre und unbestimmte (*π. ἑρμηνείας* in allgemeine, partikuläre und singuläre), ihrer Modalität nach in Aussagen über das Sein, das Notwendigsein und das bloße Möglichsein teilt. Er unterscheidet ferner die beiden Arten des Gegensatzes, den kontradiktorischen (*ἀντίφασις*) und den konträren (*ἐναντιότης*) (vgl. S. 179). Er zeigt, welche Urteile sich einfach und welche sich nur mit Veränderung ihrer

Quantität umkehren lassen. Er bemerkt endlich, daß erst aus der Verknüpfung der Begriffe im Urteil der Gegensatz von wahr und falsch entspringe. Den Hauptinhalt dieses Teiles seiner Logik bildet aber die Lehre vom Schlusse. Aristoteles ist der erste, welcher im Schluß die Grundform, in der aller Fortschritt der Gedanken sich bewegt, entdeckt und auch den Namen dafür festgestellt hat. Seine in der ersten Analytik niedergelegte Syllogistik stellt die kategorischen Schlüsse in ihren drei Figuren, von denen die zweite und dritte ihre Beweiskraft durch Zurückführung auf die erste erhalten sollen, erschöpfend dar; auf die hypothetischen und disjunktiven geht sie nicht ein.

Aus Schlüssen setzen sich die Beweise zusammen. Die Aufgabe aller Beweisführung (*ἀπόδειξις*) ist jene Ableitung des Bedingten aus seinen Gründen, in der (s. S. 174) das Wissen als solches besteht. Die Voraussetzungen eines Beweises müssen daher aus notwendigen und allgemeingültigen Sätzen bestehen; und eine vollendete Beweisführung (eine vollendete Wissenschaft) ist nur da, wo das zu Beweisende aus seinen obersten Voraussetzungen durch alle Zwischenglieder abgeleitet ist. Eine solche Ableitung wäre aber nicht möglich, wenn die Voraussetzungen, von denen sie ausgeht, wieder abgeleitet werden müßten und so ins unendliche, oder wenn zwischen jenen Voraussetzungen und dem, was daraus abgeleitet werden soll, eine unendliche Zahl von Mittelgliedern läge. Alles vermittelte Wissen setzt daher ein unmittelbares voraus, welches näher ein zwiefaches ist. Sowohl die allgemeinsten Grundsätze, von denen die Beweisführung ausgeht, als das Tatsächliche, auf das jene Grundsätze angewandt werden, müssen uns ohne Beweis bekannt sein; und wie nun die Tatsachen uns durch die Wahrnehmung in unmittelbarer Weise bekannt werden, so erkennt Aristoteles in der Vernunft (*νοῦς*) das Vermögen einer unmittelbaren, anschauenden, und deshalb auch irrtumsfreien Erkenntnis der allgemeinsten Prinzipien. Ob diese Prinzipien bloß formale seien oder auch inhaltlich bestimmte Begriffe (wie etwa der der Gottheit)

in dieser Weise erkannt werden, hat Aristoteles nicht untersucht; als das oberste und unbestreitbarste Prinzip unsers Denkens bezeichnet er den Satz des Widerspruchs, für den er sowohl in seiner logischen wie in seiner metaphysischen Fassung verschiedene, sachlich übereinstimmende Formeln aufstellt[1]). Damit aber doch auch diese Überzeugungen einer wissenschaftlichen Begründung nicht entbehren, tritt bei ihnen an die Stelle des Beweises die Induktion (*ἐπαγωγή*), welche eine allgemeine Bestimmung dadurch erhärtet, daß sie ihre tatsächliche Geltung an den sämtlichen unter ihr befaßten Einzelfällen aufzeigt. Allein eine vollständige Beobachtung alles Einzelnen ist, wie sich Aristoteles nicht verbergen kann, unmöglich. Er sieht sich daher nach einer Vereinfachung des induktiven Verfahrens um, und er findet diese nach sokratischem Vorgang darin, daß er der Induktion die Annahmen zugrunde legt, welche durch die Zahl oder die Autorität ihrer Verteidiger die Vermutung für sich haben, aus wirklicher Erfahrung geflossen zu sein (die *ἔνδοξα*), und nun durch dialektische Vergleichung und Prüfung dieser Annahmen die richtigen Bestimmungen zu gewinnen versucht[2]). Er hat dieses Verfahren namentlich in den „Aporien", mit denen er jede Untersuchung zu er-

---

[1]) Die Hauptstelle ist Metaph. *Γ* 1005 b 19: *τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.* Den daraus sich unmittelbar ergebenden Satz vom ausgeschlossenen Dritten hat Ar. ebd. 1011 b 23 so formuliert: *οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐθέν, ἀλλ' ἀνάγκη φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν*; vgl. Analyt. post. I, 72 a 11: *ἀντίφασις* (kontradiktorischer Gegensatz; s. S. 179) *δὲ ἀντίθεσις ἧς οὐκ ἔστι μεταξὺ καθ' αὑτήν.* Der Satz des Widerspruchs in Verbindung mit dem seine Kehrseite bildenden Satze der Identität findet sich Metaph. *Γ* 1012 a 26: *τὸ . . . λέγειν τὸ ὂν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές.* S. Gomperz Griech. Denker III, 52 ff.

[2]) Zu unterscheiden von der apodeiktischen wie von der dialektischen Beweisführung ist die eristische, die auf Trugschlüssen beruht. Von den verschiedenen Arten solcher Trugschlüsse handelt die Schrift *π. σοφιστικῶν ἐλέγχων* (s. S. 166).

öffnen pflegt, mit seltener Meisterschaft und Umsicht geübt; und wenn seine Beobachtung allerdings die Genauigkeit und Vollständigkeit, seine Benutzung fremder Angaben die Kritik nicht selten vermissen läßt, die wir zu verlangen heutzutage gewohnt sind, so hat es doch auch in dieser Beziehung alles geleistet, was sich nach dem Stand und den Hilfsmitteln der wissenschaftlichen Forschung in seiner Zeit billigerweise erwarten ließ.

Teils auf Beweis, teils auf unmittelbarem, durch Induktion zu erhärtendem Wissen beruht nun die Begriffsbestimmung oder Definition (*ὁρισμός*). Wenn alle unsre Begriffe ein Allgemeines, den Dingen einer gewissen Klasse notwendig und immer Zukommendes bezeichnen, so bezeichnet der Begriff in dem engeren Sinn, in dem er Gegenstand der Definition ist, das Wesen der Dinge[1]), ihre Form, abgesehen von ihrem Stoff, das, was sie zu dem macht, was sie sind. Drückt ein solcher Begriff das aus, was vielen, der Art nach verschiedenen Dingen gemein ist, so ist er ein Gattungsbegriff (*γένος*). Tritt zu der Gattung der artbildende Unterschied (*διαφορὰ εἰδοποιός*) hinzu, so entsteht die Art (*εἶδος*); wird diese durch weitere unterscheidende Merkmale näher bestimmt und dieses Verfahren so lange als möglich fortgesetzt, so erhalten wir die untersten Artbegriffe, die ihrerseits nicht mehr in Arten, sondern nur noch in Einzelwesen zerfallen, und diese sind es, welche den Begriff jedes Dinges ausmachen (Anal. post. II, 13). Die Begriffsbestimmung soll daher die Merkmale, welche die Ableitung ihres Gegenstandes aus einem Gattungsbegriff vermitteln, nicht allein vollständig, sondern auch in der richtigen, dem stufenweisen Fortgang vom Allgemeinen zum Besonderen entsprechenden Ordnung enthalten: das wesentliche Hilfsmittel der Begriffsbestimmung ist eine erschöpfende und logisch fortschreitende Ein-

[1]) *Οὐσία, εἶδος, τὸ τί ἐστι, τὸ ὅπερ ὄν, τὸ εἶναι* mit beigefügtem Dativ (wie *τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι*), *τὸ τί ἦν εἶναι*. Über die Bedeutung der letztgenannten Formel, die Ar. zuerst angewandt hat, s. Phil. d. Gr. II 2, S. 208 f.

teilung. Was unter denselben Gattungsbegriff fällt, ist der Gattung, was unter denselben Artbegriff fällt, ist der Art nach identisch; was innerhalb derselben Gattung am weitesten voneinander abliegt, ist sich konträr entgegengesetzt (*ἐναντίον*), während zwei Begriffe in kontradiktorischem Gegensatz (*ἀντίφασις*) stehen, wenn der eine die einfache Verneinung des andern (A, nicht — A) ist (vgl. S. 175). (Daß dieser Gegensatz nur zwischen Sätzen, nicht zwischen unverbundenen Begriffen stattfinden kann, hat Aristoteles wohl deshalb übersehen, weil er die Kopula noch nicht als einen eigentümlichen Bestandteil des Urteils neben Subjekt und Prädikat erkannt hat.) Er fügt aber diesen Arten des Gegensatzes noch den der Verhältnisbegriffe und den des Habens (*ἕξις*) und der Beraubung (*στέρησις*) bei[1]).

Alle unsere Begriffe fällen nun (Kateg. 4. Top. I, 9) unter eine oder mehrere von den „Hauptgattungen der Aussagen" (*γένη* oder *σχήματα τῶν κατηγοριῶν*) oder Kategorien (*κατηγορίαι*), welche die verschiedenen Gesichtspunkte bezeichnen, aus denen die Dinge sich betrachten lassen, während sie selbst keinen höheren Begriff als gemeinsamen Gattungsbegriff über sich haben. Aristoteles zählt ihrer zehn: Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Wo, Wann, Lage, Haben, Wirken, Leiden (*οὐσία* oder *τί ἐστι, ποσόν, ποιόν, πρός τι, πού, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν*). Die Vollständigkeit dieses Fachwerkes steht ihm fest; aber ein bestimmtes Prinzip für seine Ableitung will sich nicht zeigen, und die Kategorien des Habens und der Lage werden nur in den „Kategorien" und der Topik genannt, dagegen in allen späteren Aufzählungen[2]) übergangen. Auch von den übrigen haben aber nicht alle die gleiche Bedeutung; die wichtigsten sind die vier ersten und unter ihnen die der Substanz, zu der alle andern sich verhalten wie das Abgeleitete zum Ur-

---

[1]) Über die Vieldeutigkeit des letzgenannten Begriffspaares und sein unklares Verhältnis zu dem konträren und kontradiktorischen Gegensatz s. Phil. d. Gr. II 2, S. 216 Anm. 1.

[2]) Anal. post. I, 83 a 21. b 15. Phys. V, 225 b 5. Met. Δ, 1017 a 24.

sprünglichen. Eben diese ist es nun, welche nach Aristoteles den wesentlichen Gegenstand der „ersten Philosophie", der sogenannten Metaphysik, bildet.

§ 56. Aristoteles' Metaphysik.

Diese Wissenschaft beschäftigt sich mit der Untersuchung über die letzten Gründe, mit dem Seienden als solchem, dem Ewigen, Unkörperlichen und Unbewegten, welches die Ursache aller Bewegung und Gestaltung in der Welt ist; und sie ist deshalb die umfassendste und wertvollste von allen Wissenschaften. Näher gruppiert sich ihr Inhalt um die drei Fragen nach dem Verhältnis des Einzelnen und des Allgemeinen, der Form und des Stoffes, des Bewegenden und des Bewegten.

1. Das Einzelne und das Allgemeine. Wenn Platon für das ursprünglich und schlechthin Wirkliche nur die Ideen, nur das Allgemeine gelten lassen wollte, das den Inhalt unserer Begriffe bildet, und wenn er deshalb die Ideen als fürsichseiende Wesenheiten beschrieb, die in ihrem Dasein von den Einzeldingen unabhängig seien, so ist Aristoteles damit nicht einverstanden. Er unterwirft Metaph. *A*, 9, *M*, 4—10 u. ö. die Ideenlehre und die mit ihr zusammenhängenden Annahmen (vgl. S. 155 f.) der eindringendsten und (trotz einzelner Ungerechtigkeiten und Mißverständnisse) vernichtenden Kritik, und er hält ihr als besonders entscheidend entgegen: daß das Allgemeine nichts Substantielles sei; daß das Wesen nicht außer den Dingen sein könne, deren Wesen es ist; daß den Ideen die bewegende Kraft fehle, ohne die sie nicht die Ursachen der Erscheinungen sein können. Er seinerseits weiß nur das Einzelne für ein Wirkliches im vollen Sinn, eine Substanz (*οὐσία*) zu halten. Denn wenn dieser Name nur dem zukommt, was weder von einem andern prädiziert wird noch einem andern als Akzidentelles anhaftet[1]),

---

[1]) Kateg. 2 a 11: *οὐσία δέ ἐστιν . . . ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν.* Vgl. 1 a 20 ff.

so ist nur das Einzelwesen ein solches; alle allgemeinen Begriffe dagegen drücken nur gewisse Eigenschaften der Substanzen und auch die Gattungsbegriffe nur das gemeinsame Wesen gewisser Substanzen aus. Auch sie können daher zwar (als *δεύτεραι οὐσίαι*) uneigentlich und abgeleiteterweise Substanzen genannt, aber sie dürfen nicht für etwas außer den Dingen Subsistierendes gehalten werden: sie sind nicht ein *ἓν παρα τὰ πολλά*, sondern ein *ἓν κατὰ πολλῶν*. Daß aber freilich zugleich der Form, die immer ein Allgemeines ist im Vergleich mit dem aus Form und Stoff Zusammengesetzten, die höhere Wirklichkeit zuerkannt wird (s. u.), und daß (nach S. 173. 174) nur das Allgemeine Gegenstand des Wissens, das an sich selbst Frühere und Bekanntere sein soll, ist ein Widerspruch, dessen Folgen sich durch das ganze aristotelische System hindurchziehen [1]).

2. So lebhaft indessen der Philosoph das Fürsichsein und die Jenseitigkeit der platonischen Ideen bestreitet, so will er doch die leitenden Gedanken der Ideenlehre so wenig aufgeben, daß seine eigenen Bestimmungen über Form und Stoff vielmehr nur ein Versuch sind, diese Gedanken in einer haltbareren Theorie als die platonische durchzuführen. Den Gegenstand des Wissens, sagt er mit Platon, kann nur das Notwendige und Unveränderliche bilden; alles Sinnliche aber ist zufällig und veränderlich, es kann sowohl sein als nicht sein (ist ein *ἐνδεχόμενον καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι*); nur das Unsinnliche, das in unsern Begriffen gedacht wird, ist so unveränderlich wie diese selbst. Noch wichtiger ist aber für Aristoteles die Erwägung, daß jede Veränderung ein Unveränderliches, alles Werden ein Ungewordenes voraussetze, welches näher zweifacher Art ist: das Substrat, das zu etwas wird und an dem die Veränderung sich vollzieht, und die

[1]) Vgl. zu Punkt 1 Gomperz Griech. Denker III, 58 ff., wo die Widersprüche, in die sich Ar. dadurch verwickelt, daß er auf der einen Seite den Ideen Platons jede Dinglichkeit abspricht und auf der andern selbst den *εἴδη* oder Formen (s. o.) eine Substantialität zuerkennt, scharf hervorgehoben werden.

Eigenschaften, in deren Mitteilung an jenes Substrat sie besteht. Jenes Substrat nennt Aristoteles mit einem von ihm dafür gestempelten Ausdruck die ὕλη, den Stoff; diese Eigenschaften mit dem für die platonischen Ideen gebräuchlichen das εἶδος (auch μορφή), die Form. (Andre Bezeichnungen S. 178 Anm. 1.) Da das Ziel des Werdens erreicht ist, wenn der Stoff seine Form angenommen hat, ist die Form jedes Dinges seine Wirklichkeit und die Form überhaupt die Wirklichkeit (ἐνέργεια, ἐντελέχεια), oder das Wirkliche (ἐνεργείᾳ ὄν) schlechthin; da andrerseits der Stoff als solcher zwar noch nicht ist, was in der Folge aus ihm wird, aber doch die Fähigkeit haben muß, es zu werden, ist er die Möglichkeit (δύναμις) oder das Mögliche (δυνάμει ὄν). Denken wir uns den Stoff ohne alle Form, so erhalten wir die „erste Materie" (πρώτη ὕλη), die als bestimmungslos auch das (qualitativ) Unbegrenzte genannt wird, das gemeinsame Substrat aller bestimmten Stoffe, das aber als das bloß Mögliche nie für sich existiert oder existiert hat; dagegen lassen sich die Formen nicht als bloße Modifikationen oder gar als Geschöpfe einer allgemeinsten Form betrachten, jede von ihnen ist vielmehr als diese bestimmte Form ewig und unvergänglich wie die platonischen Ideen, nur daß sie nicht wie diese außer den Dingen ist und bei der Ewigkeit der Welt dies auch nie war. Die Form ist nicht bloß der Begriff und das Wesen jedes Dinges, sondern auch sein Endzweck und die Kraft, welche diesen Zweck verwirklicht; und wenn auch diese ihre verschiedenen Beziehungen in der Regel an verschiedene Subjekte verteilt sind und Aristoteles deshalb häufig vier Arten von Ursachen zählt: die materiale, die formale, die bewegende und die Endursache, so fallen doch die drei letztgenannten ihrem Wesen nach und in einzelnen Fällen (wie beim Verhältnis der Seele zum Leib und der Gottheit zur Welt) auch tatsächlich zusammen; ursprünglich ist nur der Unterschied der Form und des Stoffes. Dieser zieht sich nun durch alles hindurch: wo sich eines zum andern als das Vollendetere, das Bestimmende und Wirkende

verhält, wird jenes als die Form oder das Wirkliche, dieses als der Stoff oder das Potentielle bezeichnet. Tatsächlich erlangt aber freilich der Stoff auch bei Aristoteles eine Bedeutung, die weit über den Begriff der bloßen Möglichkeit hinausführt. Aus ihm stammt die Naturnotwendigkeit (*ἀνάγκη*) und der Zufall (*αὐτόματον* und *τύχη*)[1]), welche das zweckmäßige Wirken der Natur wie der Menschen beschränken und in dieses eingreifen; auf der Beschaffenheit des Stoffes beruht alle Unvollkommenheit in der Natur, beruhen aber auch so durchgreifende Unterschiede wie der des Himmlischen und Irdischen, des Männlichen und Weiblichen; von dem Widerstand des Stoffes gegen die Form rührt es her, daß sich die Natur nur allmählich von den niedrigeren Gebilden zu den höheren erheben kann; nur aus dem Stoffe weiß es Aristoteles zu erklären, daß die untersten Artbegriffe in eine Vielheit von Individuen auseinandergehen. Es läßt sich nicht verkennen, daß der Stoff dadurch zu einem zweiten, mit eigener Macht ausgestatteten Prinzip neben der Form wird; und so groß die Vorteile sind, welche seine Lehre von Form und Stoff[2]), in Verbindung mit dem von ihm neugeschaffenen Begriffspaar „Möglichkeit und Wirklichkeit" und dem Begriff der Bewegung, dem Philosophen für die Erklärung der Erscheinungen gewährt, so störend ist doch die Unklarheit, welche (vgl. S. 150f.) daraus entsteht, daß die *οὐσία* bald dem Einzelwesen, bald der Form gleichgesetzt wird und die Materie bald in einem abstrakten, bald in einem konkreten Sinne gefaßt wird.

---

[1]) Über das Verhältnis des Zufalls zur Notwendigkeit und zum Kausalitätsprinzip vgl. Gomperz Griech. Denker III, 73 ff.

[2]) Ein Vorzug seiner Welterklärung ist, daß er zuerst eine Entwicklung, wenn auch nicht im modernen Sinne, der Naturgebilde, insbesondere der organischen, gelehrt hat. Die Begriffe freilich, mit denen er hierbei operiert, leiden nicht nur an Vieldeutigkeit, sondern tragen auch etwas Erkünsteltes an sich und werden von ihm vielfach in unfruchtbarer oder mißbräuchlicher Weise verwendet. Dies gilt namentlich, wie jetzt fast allgemein zugestanden wird, von der *δύναμις* und *ἐνέργεια*. Vgl. Gomperz Griech. Denker III Kap. 9 und Siebeck Aristot. S. 30—42.

3. Aus dem Verhältnis der Form und des Stoffes geht die Bewegung oder, was dasselbe, die Veränderung hervor, der alles in der Welt unterliegt, was einen Stoff an sich hat. Die Bewegung ist nämlich nichts andres als das Wirklichwerden des Möglichen als solchen (*ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον* Phys. III, 201 a 10 u. ö.). Den Anstoß zu diesem Wirklichwerden kann aber nur ein solches geben, das schon ist, was das Bewegte durch seine Bewegung erst werden soll. Jede Bewegung setzt daher zweierlei voraus: ein Bewegendes und ein Bewegtes, und auch wenn ein Wesen sich selbst bewegt, muß dieses beides in ihm an verschiedene Elemente verteilt sein, wie im Menschen an Seele und Leib. Das Bewegende kann nur das Aktuelle, die Form sein, das Bewegte nur das Potentielle, der Stoff. Jene wirkt auf diesen dadurch, daß sie ihn reizt, sich der Wirklichkeit, der Formbestimmtheit entgegenzubewegen; denn der Stoff hat seiner Natur nach (sofern in jeder Anlage die Forderung ihrer Betätigung liegt) ein Verlangen (*ἐφίεσθαι, ὀρέγεσθαι, ὁρμή*) nach der Form als dem Guten und Göttlichen (Phys. I, 192 a 16. II, 192 b 18. Metaph. *Λ*, 1072 b 3). Wo daher Form und Stoff sich berühren, entsteht immer und notwendig Bewegung. Und da nun nicht allein Form und Stoff selbst, sondern auch das Verhältnis beider, auf dem die Bewegung beruht, ewig sein muß (denn seine Entstehung wie sein Verschwinden könnte wieder nur durch eine Bewegung bewirkt werden), da auch die Zeit und die Welt, welche beide ohne Bewegung nicht gedacht werden können, anfangs- und endlos sind (vgl. S. 189), so kann die Bewegung nie begonnen haben und nie aufhören. Der letzte Grund dieser ewigen Bewegung kann aber nur in einem Unbewegten liegen. Denn wenn alle Bewegung durch die Einwirkung des Bewegenden auf das Bewegte entsteht und somit ein von dem Bewegten verschiedenes Bewegendes voraussetzt, so setzt das letztere, wenn es gleichfalls bewegt ist, seinerseits wieder ein von ihm verschiedenes Bewegendes voraus, und diese Forderung wiederholt sich, solange wir nicht zu einem Bewegenden kommen,

das selbst nicht wieder bewegt ist. Wenn es daher kein unbewegtes Bewegendes gäbe, könnte es auch kein erstes Bewegendes und somit überhaupt keine Bewegung, noch weniger eine anfangslose Bewegung geben. Ist aber das erste Bewegende unbewegt, so muß es immateriell, Form ohne Stoff, reine Aktualität sein; denn wo Materie ist, da ist auch die Möglichkeit des Andersseins, der Fortgang vom Potentiellen zum Aktuellen, die Bewegung; nur das Unkörperliche ist unveränderlich und unbewegt. Und da nun die Form das vollkommene Sein ist, der Stoff das unvollkommene, so muß das erste Bewegende das schlechthin Vollkommene sein, in dem die Stufenreihe des Seins zum Abschluß kommt. Da ferner die Welt ein einheitliches, wohlgeordnetes, auf einen letzten Zweck bezogenes Ganzes, die Bewegung der Weltkugel eine einheitliche und stetige ist, kann das erste Bewegende nur eines, nur jener letzte Zweck selbst sein. Das schlechthin unkörperliche Wesen ist aber nur der Geist oder das Denken (*νοῦς*). Der letzte Grund aller Bewegung liegt daher in der Gottheit als dem reinen, vollkommenen, seiner Kraft nach unendlichen Geiste. Die Tätigkeit dieses Geistes kann nur im Denken bestehen, denn jede andere Tätigkeit (jedes *πράττειν* und *ποιεῖν*) hat ihren Zweck außer sich selbst, was bei der des vollkommenen, selbstgenugsamen Wesens undenkbar ist; und dieses Denken kann sich nie im Zustand bloßer Potentialität befinden, sondern es ist unaufhörliche Denktätigkeit (*θεωρία*). Seinen Gegenstand aber kann nur es selbst bilden; denn der Wert des Denkens richtet sich nach dem seines Inhalts, das Wertvollste und Vollkommenste ist aber nur der göttliche Geist selbst. Das Denken Gottes ist mithin „Denken des Denkens", und in dieser unwandelbaren Selbstbetrachtung besteht seine Seligkeit. Auch auf die Welt wirkt er nicht dadurch, daß er aus sich herausgeht, sein Denken und Wollen ihr zuwendet, sondern durch sein bloßes Dasein: das schlechthin vollkommene Wesen ist als das höchste Gut auch der letzte Zweck aller Dinge, das, dem alles zustrebt

und sich entgegenbewegt; von ihm hängt die einheitliche Ordnung, der Zusammenhalt und das Leben der Welt ab; einen auf die Welt gerichteten göttlichen Willen, eine schöpferische Tätigkeit oder ein Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf hat Aristoteles nicht angenommen[1]).

§ 57. Aristoteles' Physik: Ihr Standpunkt und ihre Grundbegriffe.

Wenn es die „erste Philosophie" mit dem Unbewegten und Unkörperlichen zu tun hat, bildet den Gegenstand der Physik das Bewegte und Körperliche und zwar das, welches den Grund seiner Bewegung in sich selbst hat. „Die Natur (*φύσις*) ist der Grund der Bewegung und Ruhe in dem, welchem diese ursprünglich zukommen" (Phys. II, 192 b 20); wie wir uns aber diesen Grund näher zu denken haben, und wie er sich zu der Gottheit verhält, bleibt unklar, und so geläufig es dem Philosophen ist, die Natur wie eine reale in der Welt wirkende Kraft zu behandeln, so wenig gibt ihm doch sein System das Recht zu dieser Hypostasierung.

Unter der Bewegung versteht nun Aristoteles (s. S. 184) im allgemeinen jede Veränderung, jedes Wirklichwerden eines Möglichen, und er zählt in diesem Sinne vier Arten der Bewegung: die substantielle: Entstehen und Vergehen; die quantitative: Zunahme und Abnahme; die qualitative: Umwandlung (*ἀλλοίωσις*, Übergang eines Stoffes in einen andern); die räumliche (*φορά*, Ortsveränderung); rechnet dann aber auch wieder nur die drei letztgenannten zur Bewegung im engeren Sinn (*κίνησις*), während der Begriff der Veränderung (*μεταβολή*) alle vier umfaßt. Alle andern Arten der Veränderung sind durch die räumliche Bewegung bedingt; und Aristoteles untersucht (Phys. III. IV) eindringender als irgendeiner von seinen Vorgängern die Begriffe, welche sich zu-

[1]) Die wichtigsten Stellen für die aristotelische Theologie finden sich Phys. VIII, 5. 6. 10. Metaph. *Λ*, 6 f. 9 f. De coelo I, 279 a 17 ff. Fragm. 12—16. — Vgl. Gomperz Griech. Denker III Kap. 18.

nächst auf diese Art der Bewegung beziehen. Er zeigt, daß das Unbegrenzte nur potentiell, in der unendlichen Vermehrbarkeit der Zahlen und der unendlichen Teilbarkeit der Größen, nicht aktuell gegeben werden könne. Er definiert den Raum (*τόπος*, seltener *χώρα*), den er aber von dem Ort noch nicht scharf unterscheidet, als die Grenze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen, die Zeit als die Zahl der Bewegung in Beziehung auf das Früher und Später (*ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*); und er folgert daraus, daß es außer der Welt weder Raum noch Zeit gebe, daß ein leerer Raum (wie gegen die Atomistik eingehend ausgeführt wird) undenkbar sei, daß die Zeit, wie jede Zahl, eine zählende Seele voraussetze[1]). Er beweist (um vieles andre zu übergehen), daß die räumliche Bewegung und von den räumlichen Bewegungen die Kreisbewegung die einzige einheitliche und stetige Bewegung sei, welche anfangs- und endlos sein kann. — Indessen reicht die räumliche Bewegung und die ihr entsprechende mechanische Naturbetrachtung nach Aristoteles' Überzeugung zur Erklärung der Erscheinungen nicht aus. Er behauptet ihr gegenüber die qualitative Verschiedenheit der Stoffe, und bestreitet nicht allein Platons mathematische Konstruktion der Elemente, sondern auch die Atomenlehre mit Gründen, gegen welche sich diese in ihrer demokritischen Gestalt und nach dem damaligen Stande der Naturkenntnis nicht schützen ließ. Er sucht ebenso unter Bekämpfung der entgegenstehenden Theorien zu zeigen, daß sich die Stoffe und insbesondere die Elemente qualitativ ineinander umwandeln, indem die Eigenschaften des einen unter der Einwirkung eines andern sich ändern; dieses Verhältnis des Wirkens und Leidens ist aber, wie er glaubt, nur da möglich, wo zwei Körper einander teilweise ähnlich, teilweise unähnlich, d. h. wo sie sich innerhalb derselben Gattung entgegengesetzt sind. Und dement-

[1]) Eine nähere Erklärung und kritische Würdigung der Auffassung des Raumes und der Zeit bei GOMPERZ Griech. Denker III, 91 ff.

sprechend verteidigt Aristoteles auch die Vorstellung, nach welcher die Mischung der Stoffe nicht in einem bloßen Gemenge, sondern in der Bildung eines neuen Stoffes aus den miteinander gemischten besteht (chemische Mischung), gegen die mechanischen Theorien [1]). — Noch wichtiger ist ihm aber der Grundsatz, daß sich die Wirksamkeit der Natur überhaupt nicht bloß als eine physikalische, sondern wesentlich nur als Zwecktätigkeit betrachten lasse. Das Ziel alles Werdens ist die Entwicklung der Potentialität zur Aktualität, die Einbildung der Form in den Stoff. Aus der aristotelischen Lehre von Form und Stoff folgt daher ebenso wie aus der platonischen Ideenlehre ein Übergewicht der teleologischen Naturerklärung über die physikalische. „Die Natur", erklärt Aristoteles, „tut nichts zwecklos;" „sie strebt immer nach dem Besten", „sie macht nach Möglichkeit immer das Schönste"; nichts in ihr ist überflüssig, nichts umsonst, nichts unvollständig; in allen ihren Werken, auch den geringsten, ist etwas Göttliches, und selbst die Abfälle verwendet sie wie ein guter Haushalter, um etwas Nützliches hervorzubringen. Daß dem so ist, zeigt die Naturbeobachtung, welche uns in der Einrichtung der Welt und in den Naturerzeugnissen im Größten wie im Kleinsten die bewunderungswürdigste Zweckmäßigkeit erkennen läßt. Diese Zweckmäßigkeit aber auch auf eine durchgängige Zwecktätigkeit zurückzuführen, nötigt uns die Erwägung, daß das, was regelmäßig eintritt, sich nicht vom Zufall herleiten läßt; und wenn wir der Natur allerdings keine Überlegung zuschreiben können, beweist dies doch nur, daß sie ebenso wie die vollendete Kunst das Zweckmäßige mit jener unfehlbaren Sicherheit vollbringt, die jede Wahl ausschließt. Der eigentliche Grund der Naturdinge liegt daher in den Endursachen; die materiellen Ur-

[1]) Daß Ar.s Elementarlehre zum größten Teil auf willkürlichen Spekulationen beruht und seine Annahme (s. S. 190) von den „natürlichen Orten" der Elemente und ihrer Umwandlung ineinander einen Rückschritt nicht nur hinter die Atomiker, sondern auch hinter Empedokles und andre ältere Philosophen bedeutet, zeigt GOMPERZ Griech. Denker III, 46 ff.

sachen dagegen betrachtet Aristoteles mit Platon (vgl. S. 142) zwar als ihre Bedingungen, als unentbehrliche Hilfsmittel (ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον, συναίτιον, τὸ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ), aber nicht als ihre positiven Ursachen. Welchen Widerstand aber freilich diese Mittelursachen der Zwecktätigkeit der Natur leisten, wie sie diese in ihrem Erfolge beschränken und sie in der irdischen Welt (denn die himmlische hat einen anders gearteten Stoff) zu einem stufenweisen Fortgang vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren nötigen, ist schon S. 183 bemerkt worden[1]).

§ 58. Das Weltgebäude und seine Teile.

Aus der Ewigkeit der Form und des Stoffes folgt mit der Anfangs- und Endlosigkeit der Bewegung (s. o. S. 184) auch die des Weltgebäudes, welche der Philosoph (s. S. 163) schon frühe behauptet hat; die Annahme, daß die Welt zwar entstanden sei, aber ewig dauern werde (vgl. Platons Lehre S. 144 ff.), übersieht, daß Entstehen und Vergehen sich gegenseitig bedingen und nur das unvergänglich sein kann, dessen Natur das eine ebenso ausschließt wie das andre. Selbst in der irdischen Welt sind es immer nur die Einzelwesen, die entstehen und vergehen; die Gattungen dagegen sind anfangslos, und es hat deshalb immer Menschen gegeben; nur daß diese (wie schon Platon annahm) von Zeit zu Zeit

[1]) Die teleologische Welterklärung des Ar. erhebt sich weit über die enge und äußerliche Auffassung, wie sie uns bei Sokrates in Xenophons Denkwürdigkeiten entgegentritt (s. S. 104). Die zweckmäßige Gestaltung der Dinge stammt nach ihm nicht von einer außerhalb der Natur liegenden Ursache, etwa einem Weltschöpfer oder Weltordner, sondern sie ist der Natur immanent, die das Prinzip der Bewegung in sich selbst hat. Daher stellt er auch nicht den Menschen in den Mittelpunkt seiner teleologischen Betrachtungen, sondern die Ordnung und den Zusammenhang des Weltganzen. Daß er in der Anwendung dieses Prinzips auf die einzelnen Gebiete und Erscheinungen des Naturlebens vielfach fehlgreift, kann bei dem damaligen Stande der Naturforschung kein Wunder nehmen. S. Ph. d. Gr. III 2 S. 422 ff. 487 ff. Gomperz Griech. Denker III, 101 ff. Siebeck Arist. S. 59 ff.

durch verheerende Naturereignisse auf weiten Strecken teils vertilgt, teils in den Rohzustand zurückgeworfen werden. Durch diese von ihm zuerst aufgestellte und tief in sein System eingreifende Lehre von der Ewigkeit der Welt kommt der kosmogonische Teil der Physik für Aristoteles in Wegfall: er hat nicht die Entstehung, sondern nur die Beschaffenheit der Welt zu erklären.

Die Grundlage hierfür bildet nun für ihn die Unterscheidung der zwei ungleichen Hälften, aus denen das Weltganze besteht: der Welt über und der unter dem Monde, der himmlischen und der irdischen, des Jenseits (τὰ ἐκεῖ) und des Diesseits (τὰ ἐνταῦθα). Die unvergängliche Natur der Gestirne und die unwandelbare Regelmäßigkeit ihrer Bewegungen beweist, was Aristoteles auch aus allgemeinen Gründen darzutun versucht, daß sie schon ihrem Stoffe nach von den vergänglichen, einem beständigen Wechsel unterliegenden Dingen verschieden sind. Jene bestehen aus dem Äther, dem gegensatzlosen Körper, der keiner Veränderung außer der Ortsveränderung fähig, und dem von allen Bewegungen nur die Kreisbewegung eigen ist; diese aus den vier Elementen, die untereinander in einem doppelten Gegensatz stehen: dem der Schwere und Leichtigkeit, welcher von der ihnen eigentümlichen geradlinigen Bewegung nach ihren natürlichen Orten herrührt, und dem qualitativen, der sich aus den verschiedenen möglichen Kombinationen der Grundeigenschaften, warm und kalt, trocken und feucht, ergibt (das Feuer ist warm und trocken, die Luft warm und feucht, das Wasser kalt und feucht, die Erde kalt und trocken). Wegen dieses Gegensatzes gehen sie beständig ineinander über; dieser Übergang ist aber für die, welche sich ferner stehen (Erde und Luft, Wasser und Feuer), durch die Umwandlung in eines der zwischen ihnen liegenden Elemente vermittelt[1]). Schon hieraus folgt nun nicht allein die Einheit der Welt, welche durch die des ersten Bewegenden

---

[1]) Vgl. hierzu S. 188 Anm. 1.

ohnedies sichergestellt ist, sondern auch ihre Kugelgestalt, die aber Aristoteles noch mit vielen andern physikalischen und metaphysischen Gründen zu beweisen sucht. In der Mitte der Welt ruht als ein verhältnismäßig kleiner Teil von ihr die Erde, ihrer Gestalt nach gleichfalls eine Kugel; um sie lagern sich in konzentrischen, kugelförmigen Schichten das Wasser, die Luft und das Feuer (oder genauer: der Wärmestoff, ὑπέκκαυμα, denn die Flamme ist ὑπερβολὴ πυρός); dann kommen die himmlischen Sphären, deren Stoff um so reiner sein soll, je ferner sie der Erde sind. Die äußerste von diesen Sphären ist der Fixsternhimmel (πρῶτος οὐρανός), dessen tägliche Drehung von der ihn raumlos (vgl. S. 187) umgebenden Gottheit bewirkt wird. Die Bewegung jeder Sphäre besteht in einer durchaus gleichmäßigen Drehung um ihre Achse, wie dies Aristoteles mit Platon und der ganzen gleichzeitigen Astronomie voraussetzt, von der ersten Sphäre aber auch eingehend beweist. Wir müssen daher (nach einer von Platon herrührenden Fassung des Problems) die Anzahl von Sphären annehmen und ihnen die Bewegungen beilegen, welche vorausgesetzt werden müssen, um die tatsächliche Bewegung der sieben Planeten aus lauter gleichmäßigen Kreisbewegungen zu erklären. Unter dieser Voraussetzung hatte nun Eudoxos (S. 161) die Zahl der Sphären, welche die Bewegung der Planeten bewirken, mit Einschluß der sieben, in denen diese selbst befestigt sind, auf 26, Kallippos auf 33 berechnet. Aristoteles schließt sich an sie an; da sich aber nach seiner Theorie die äußeren Sphären zu den inneren verhalten wie die Form zum Stoff, das Bewegende zum Bewegten, so müßte jede allen von ihr umschlossenen ihre Bewegung ebenso mitteilen, wie die äußerste dies tut, indem sie alle bei ihrer täglichen Drehung mit herumführt, und es müßte dadurch die Eigenbewegung jedes Planeten von denen der sämtlichen ihn umschließenden Sphären gestört werden, wenn nicht besondere Vorkehrungen dagegen getroffen wären. Aristoteles nimmt daher an, zwischen den Sphären jedes Planeten und denen des nächstunteren bewegten sich in einer

den Bewegungen der ersteren entgegengesetzten Richtung so viele „zurückführende“ (ἀνελίττουσαι) Sphären, als nötig sind, um den Einfluß der einen auf die andern aufzuheben. Ihre Zahl berechnet er auf 22, und indem er diese zu denen des Kallippos hinzufügt, erhält er im ganzen, die Fixsternsphäre mitgerechnet, 56 himmlische Sphären. Jeder von diesen muß aber ebenso wie dem „ersten Himmel“ ihre Bewegung von einer ewigen und unbewegten, also unkörperlichen Substanz, einem ihr zugehörigen Geiste mitgeteilt werden, und es müssen demnach dieser Sphärengeister ebenso viele sein als der Sphären; und die Gestirne werden deshalb auch von Aristoteles als beseelte, vernünftige, hoch über dem Menschen stehende, göttliche Wesen gepriesen. Dem jedoch, was er über die Zahl der Sphären und Sphärengeister sagt, will er nicht mehr als Wahrscheinlichkeit beilegen. (Metaph. Λ, 8. SIMPL. zu de coelo S. 488, 3 ff. Heib.)[1]).

Durch die Bewegung der himmlischen Sphären soll nun infolge der Reibung, namentlich an den Stellen, welche unter der Sonne liegen, in der Luft, Licht und Wärme entstehen; dieser Erfolg tritt aber wegen der Neigung der Sonnenbahn in den verschiedenen Jahreszeiten für jeden Ort in verschiedenem Maße ein, und die Folge davon ist der Kreislauf des Entstehens und Vergehens, dieses Abbild des Ewigen im Vergänglichen, das Auf- und Abströmen der Stoffe und die Umsetzung der Elemente ineinander, woraus alle jene atmosphärischen und irdischen Erscheinungen hervorgehen, mit denen Aristoteles' Meteorologie sich beschäftigt.

§ 59. Die lebenden Wesen.

Der Betrachtung der organischen Natur hat Aristoteles einen großen Teil seiner wissenschaftlichen Arbeit gewidmet

---

1) Zur Astronomie des Ar. vgl. GOMPERZ Griech. Denker III, 175 ff., wo auch das Verhältnis seiner Sphärentheorie zu der des Eudoxos und Kallippos, teilweise im Gegensatz zu Schiaparellis und Hultschs Auffassung, näher erörtert wird.

(vgl. S. 167); und konnte er auch hierfür ohne Zweifel schon manche Untersuchung von Naturforschern und Ärzten, wie namentlich die Demokrits, benützen, so gingen doch seine eigenen Leistungen allen Anzeichen nach über die ihrigen so weit hinaus, daß wir ihn unbedenklich nicht bloß den hervorragendsten Vertreter, sondern auch den Haupturheber der vergleichenden wie der systematischen Zoologie bei den Griechen, und selbst wenn er sein Pflanzenwerk nicht geschrieben haben sollte, jedenfalls wegen seiner Lehrtätigkeit auch den ersten Begründer einer wissenschaftlichen Pflanzenkunde nennen dürfen [1]).

Das Leben besteht in der Fähigkeit, sich selbst zu bewegen. Jede Bewegung setzt aber zweierlei voraus: eine Form, die bewegt, und einen Stoff, der bewegt wird. Dieser Stoff ist der Leib, jene Form ist die S e e l e des lebenden Wesens. Die Seele ist daher weder ohne Körper noch selbst etwas Körperliches; sie ist ebendamit auch unbewegt, nicht das sich selbst Bewegende, wie Platon wollte; ihre Verbindung mit ihrem Leib ist die gleiche wie überhaupt die der Form mit dem Stoffe. Als die Form ihres Leibes ist sie ferner auch sein Zweck (vgl. S. 182), der Leib ist nur das Werkzeug der Seele, dessen Beschaffenheit sich nach dieser Bestimmung richtet, und eben dies ist der (von Aristoteles zugleich mit dem Worte zuerst gebildete) Begriff des O r g a n i s c h e n. Wenn daher die Seele als die erste E n t e l e c h i e eines organischen Leibes (*ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ*, De an. II, 412 b 4) definiert wird, so heißt dies: sie sei sein Lebensprinzip, die Kraft, die ihn bewegt und als ihr Werkzeug aufbaut; und es ist deshalb ganz natürlich, daß die Zwecktätigkeit der Natur gerade an den lebenden Wesen am deutlichsten zum Vorschein kommt, weil hier

[1]) Die großen Verdienste des Ar. um die Erforschung der organischen Natur werden eingehend gewürdigt, aber auch die Schwächen seiner Betrachtungsweise auf diesem Gebiete dargelegt von GOMPERZ Gr. Denker III, Kap. 12—14, von denen das letzte seine Bedeutung als Embryologe hervortreten läßt.

alles von Anfang an auf die Seele und die von ihr ausgehenden Wirkungen berechnet ist. Kann aber jene Zwecktätigkeit den Widerstand des Stoffes schon überhaupt nur allmählich überwinden (vgl. S. 183), so ist das Seelenleben auch an sich selbst von sehr ungleicher Beschaffenheit. Das Leben der Pflanzen besteht in der Ernährung und Fortpflanzung; bei den Tieren kommt dazu die Sinnesempfindung und bei ihrer großen Mehrzahl auch die Ortsveränderung; beim Menschen endlich verbindet sich mit beiden das Denken. Aristoteles nimmt daher, in teilweisem Anschluß an Platon (S. 147 f.), drei Arten von Seelen an, welche da, wo sie sich zu einer individuellen Seele verbinden, ebensoviele Teile dieser bilden, und welche sich zueinander so verhalten, daß die höheren nicht ohne die niedrigeren vorkommen, wohl aber diese ohne jene: die ernährende oder Pflanzenseele, die empfindende oder Tierseele, die vernünftige oder Menschenseele. Der fortschreitenden Entwicklung des Seelenlebens entspricht die Stufenreihe der lebenden Wesen, welche sich stetig, durch allmähliche Übergänge vermittelt, von den unvollkommensten zu den höchsten erstreckt; daß es aber die gleichen Gesetze sind, von denen diese ganze Reihe beherrscht ist, zeigen die zahlreichen Analogien, die sich zwischen ihren verschiedenen Teilen finden.

Die unterste Stufe nehmen die Pflanzen ein, die, auf die Funktionen der Ernährung und Fortpflanzung beschränkt, eines einheitlichen Mittelpunktes (*μεσότης*) für ihr Leben entbehren und deshalb noch keiner Empfindung fähig sind. Indessen berührt sie Aristoteles in den erhaltenen Schriften immer nur beiläufig. Um so eingehender beschäftigt er sich darin mit den Tieren[1]; und er macht es sich dabei durchaus zur Aufgabe, mit der genauesten Kenntnis des Einzelnen zugleich die seiner Bedeutung für das Ganze und seiner Stellung im Ganzen zu verknüpfen. — Der Körper der Tiere ist aus den gleichteiligen Stoffen (*ὁμοιομερῆ*; vgl. S. 80) zu-

[1] J. B. Meyer Aristoteles' Tierkunde. 1855.

sammengesetzt, die ihrerseits eine Mischung der elementarischen sind; unter ihnen ist das Fleisch als Sitz der Empfindung (die Nerven sind erst später entdeckt worden) von besonderer Bedeutung. Der unmittelbare Träger der Seele ist das Pneuma als Grund der Lebenswärme, ein dem Äther verwandter Körper, mit dem sie durch den Samen vom Vater in das Kind übergeht; der Hauptsitz der Lebenswärme ist das Zentralorgan, welches bei den blutführenden Tieren das Herz ist; im Herzen wird aus den Nahrungsstoffen, welche die Adern (der Unterschied der Schlag- und Blutadern ist Aristoteles noch unbekannt) ihm zuführen, das Blut gekocht, das teils zur Ernährung des Körpers dient, teils auch (s. u.) die Bildung gewisser Vorstellungen vermittelt. Die Entstehung der Tiere hat verschiedene Formen, die der Philosoph sorgfältig untersucht hat; neben der geschlechtlichen Erzeugung nimmt er auch eine Urzeugung, selbst noch bei einigen Fischen und Insekten, an. Die erstere Art der Entstehung gilt ihm jedoch für die vollkommenere. Bei dieser soll sich der männliche Teil zum weiblichen verhalten wie die Form zum Stoffe, von jenem die Seele, von diesem der Leib des Kindes ausschließlich herstammen; der physiologische Grund dieses verschiedenen Verhaltens soll aber darin liegen, daß das weibliche Geschlecht wegen seiner kälteren Natur das zur Bildung des Zeugungsstoffes dienende Blut nicht vollständig auskochen kann. Die Art, wie sich der Organismus bildet, besteht im allgemeinen in der Entwicklung aus der Wurmform durch die Eiform zur organischen Gestalt. Im einzelnen aber finden sich hinsichtlich ihrer Entstehung wie hinsichtlich ihres Körperbaues, ihrer Wohnorte, ihrer Lebensweise, der Art ihrer Fortbewegung unter den Tieren die eingreifendsten Unterschiede. Aristoteles bemüht sich, den stufenweisen Fortgang vom Niedrigeren zum Höheren, den er annimmt, in allen diesen Beziehungen nachzuweisen; daß es ihm nicht gelungen ist, diesen Gesichtspunkt ohne Schwanken durchzuführen oder aus ihm eine natürliche Klassifikation des Tierreiches aufzustellen,

kann nicht überraschen. Unter den neun Klassen von Tieren, die er gewöhnlich aufzählt (lebendiggebärende Vierfüßer, eierlegende Vierfüßer, Vögel, Fische, Wale, Weichtiere, Weichschaltiere, Schaltiere, Insekten) tritt als durchgreifendster Gegensatz der der blutlosen und blutführenden Tiere hervor, von dem er selbst (h. an. III, 516 b 22 ff.) bemerkt, daß er mit dem der wirbellosen und Wirbeltiere zusammenfalle.

§ 60. Der Mensch.

Was den Menschen von allen andern lebenden Wesen unterscheidet, ist der Geist (*νοῦς*), der sich bei ihm mit der tierischen Seele verbindet; und auch sein Körperbau und seine niederen Seelentätigkeiten entsprechen der höheren Bestimmung, die sie durch diese Verbindung erhalten. In jenem kündigt sich diese Bestimmung schon durch seine aufrechte Stellung und das Ebenmaß seiner Gestalt an; er hat das meiste und reinste Blut, das größte Gehirn, die höchste Lebenswärme; ihm sind in den Sprachwerkzeugen und der Hand die wertvollsten Organe verliehen. Unter den sinnlichen Seelentätigkeiten ist die Wahrnehmung (*αἴσθησις*) eine Veränderung, welche von dem Wahrgenommenen durch Vermittlung des Leibes in der Seele bewirkt wird, und welche näher darin besteht, daß dem Wahrnehmenden die Form des Wahrgenommenen mitgeteilt wird. Die einzelnen Sinne als solche unterrichten uns aber immer nur über die Eigenschaften der Dinge, auf die sie sich speziell beziehen; und was sie hierüber aussagen (die *αἴσθησις τῶν ἰδίων*), ist immer wahr. Ihre allgemeinen Eigenschaften dagegen, über die wir durch alle Sinne etwas erfahren, Einheit und Anzahl, Größe und Gestalt, Zeit, Ruhe und Bewegung, erkennen wir nicht durch einen einzelnen Sinn, sondern nur durch den Gemeinsinn (*αἰσθητήριον κοινόν*), in welchem die in den Sinnesorganen erzeugten Bilder sich vereinigen; ebenso können wir nur durch ihn die Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne vergleichen und unterscheiden, die Bilder,

die sie uns liefern, auf Gegenstände beziehen und uns unsrer Wahrnehmung als der unsrigen bewußt werden. Das Organ dieses Gemeinsinnes ist das Herz; das Medium, durch das die Bewegungen der Sinnesorgane zu ihm gelangen, scheint das Pneuma zu sein. Wenn sich die Bewegung im Sinnesorgan über die Dauer der Wahrnehmung hinaus erhält, sich in das Zentralorgan fortpflanzt und hier ein erneuertes Auftreten des sinnlichen Bildes hervorruft, entsteht die Einbildung (*φαντασία*, das aber auch die Einbildungskraft bezeichnet); und diese kann ebenso wie die Aussagen des Gemeinsinnes nicht bloß wahr, sondern auch falsch sein. Wird eine Einbildung als Abbild einer früheren Wahrnehmung erkannt (worüber man sich freilich gleichfalls nicht selten täuscht), so nennen wir sie eine Erinnerung (*μνήμη*); das bewußte Hervorrufen einer Erinnerung ist die Besinnung (*ἀνάμνησις*)[1]. Das Gedächtnis hat daher seinen Sitz gleichfalls im Gemeinsinn. Eine durch die Verdauung herbeigeführte Veränderung im Zentralorgan bewirkt den Schlaf, ein Erlöschen der Lebenswärme in ihm den Tod. Innere Bewegungen in den Sinnesorganen oder auch solche, die durch äußere Eindrücke hervorgerufen werden, erzeugen, wenn sie zum Zentralorgan gelangen, die Träume, die deshalb unter Umständen Anzeichen eines im Wachen unbemerkt gebliebenen Vorganges sein können. Wird das Wahrgenommene unter den Gesichtspunkt des Guten oder Übeln gestellt, so entsteht Lust oder Unlust (welche somit, wie De an. III, 7 andeutet, immer ein Werturteil enthalten) und aus diesem ein Begehren, sei dieses nun Verlangen oder Widerstreben. Auch diese Zustände gehen von dem Mittelpunkt der Empfindung (der *αἰσθητικὴ μεσότης* a. a. O. 431 a 11) aus. Zwischen Gefühl und Begehren wird noch nicht schärfer

---

[1] [Den Unterschied zwischen *μνήμη* (*μνημονεύειν*) und *ἀνάμνησις* hat Ar. nicht mit voller Klarheit entwickelt, und die Ansichten der Neueren darüber sind daher geteilt. Eine von der obigen abweichende Auffassung s. bei Gomperz Griech. Denker III 143; vgl. Hicks Arist. d. an., p. LVI f.]

unterschieden, und wenn Aristoteles mit Platon die ἐπιθυμία und den θυμός als die rein sinnliche und die edlere Form des vernunftlosen Begehrens sich gegenüberstellt, hat er doch den Begriff des θυμός nicht genauer bestimmt: er versteht darunter den Zorn, den Mut und das Gemüt [1]).

Alle diese Funktionen gehören aber als solche der animalischen Seele an. Erst im Menschen kommt zu dieser der Geist oder die Denkkraft (der νοῦς) hinzu. Während jene mit dem Leibe, dessen Form sie ist, entsteht und vergeht, ist der Geist unentstanden und unvergänglich; er tritt von außen (θύραθεν) in den Seelenkeim ein, der vom Vater auf das Kind übergeht, hat kein körperliches Organ, ist keines Leidens und keiner Veränderung fähig (ἀπαθής) und wird vom Untergang des Leibes nicht betroffen. Aber als der Geist eines menschlichen Individuums, in Verbindung mit einer Seele, wird er von dem Wechsel ihrer Zustände doch berührt. In dem Einzelnen geht das Denkvermögen dem wirklichen Denken voran; sein Geist ist wie eine leere Tafel, auf die erst durch das Denken selbst (das heißt aber nicht: durch die sinnliche Wahrnehmung, sondern: durch die Anschauung der νοητά) ein bestimmter Inhalt eingeschrieben wird; und sein Denken ist immer von sinnlichen Bildern (φαντάσματα) begleitet. Aristoteles unterscheidet daher einen doppelten Νοῦς: den, der alles wirkt, und den, der alles wird, den tätigen und den leidenden [2]). Der letztere soll mit dem Körper entstehen und vergehen, während der tätige seiner Natur nach ewig (jener φθαρτός, dieser ἀίδιος) ist. Da aber

---

[1]) Auf die Affekte geht Ar. weder in der Seelenlehre noch in der Ethik näher ein, dagegen bespricht er sie ausführlich im 2. B. der Rhetorik c. 1 bis 11, wo uns zum ersten Male in der philosophischen Literatur eine genaue Definition der einzelnen Affekte gegeben wird, die nach Ar. in einer Mischung von Lust und Unlust bestehen und je nach dem Überwiegen der einen oder der andern in Lust- und Unlustaffekte zerfallen.

[2]) Den letzteren nennt er selbst νοῦς παθητικός, den ersteren bezeichnet er zwar als das ποιοῦν, aber νοῦς ποιητικός findet sich erst bei den Späteren.

unser Denken als individuelles nur durch ein Zusammenwirken beider zustande kommt, haben wir keine Erinnerung an das frühere Dasein unseres Geistes, und ebensowenig wird sonst eine von den Tätigkeiten, die nach Aristoteles nur dem aus dem *Νοῦς* und der Seele zusammengesetzten Wesen zukommen [1]), dem körperlosen Geiste vor oder nach dem gegenwärtigen Leben beigelegt werden können [2]). Genauere Bestimmungen über das Wesen der leidenden Vernunft und ihr Verhältnis zur tätigen suchen wir aber freilich bei Aristoteles vergeblich. Wir sehen wohl, daß er in ihr ein Band zu gewinnen sucht, welches den Zusammenhang zwischen dem *Νοῦς* und der animalischen Seele herstellen soll; aber er zeigt uns nicht, wie die verschiedenen Eigenschaften, die er ihr beilegt, sich widerspruchslos vereinigen lassen, und ebensowenig hat er die Frage auch nur aufgeworfen, wo die menschliche Persönlichkeit ihren Sitz hat, wie der körperlose *Νοῦς* ohne Erinnerung usw. ein persönliches Leben führen, wie andrerseits das Selbstbewußtsein und die persönliche Lebenseinheit, deren Ausdruck es ist, durch die Verbindung des *Νοῦς* mit der tierischen Seele, des Ewigen mit dem Vergänglichen, entstehen und wie das aus beiden zusammengesetzte Wesen ihr Subjekt sein könnte [3]).

Auf der Verbindung der Vernunft mit den niederen Seelenkräften beruhen nun die Geistestätigkeiten, durch die der Mensch sich über die Tiere erhebt. Die Tätigkeit des *Νοῦς* rein als solche ist jenes unmittelbare Ergreifen der höchsten Wahrheiten, dessen schon S. 176 gedacht wurde. Von ihm unterscheidet Aristoteles (mit Platon) das mittelbare Erkennen als *διάνοια* oder *ἐπιστήμη* und von diesem die Meinung (*δόξα*), die sich auf das Nichtnotwendige bezieht, ohne doch dieses

---

1) Das *διανοεῖσθαι*, *φιλεῖν*, *μισεῖν*, *μνημονεύειν*, welche nach De an. I, 408 b 25 ff. nicht *πάθη* des *Νοῦς*, sondern des *κοινόν* sind.

2) Das obige nach De an. III, 4. 5. c. 7. 431 a 14. b. 2. c. 8. 432 a 8. I, 408 b 18 ff. II, 413 b 24. gen. an. II, 3 vgl. Phil. d. Gr. II 1, 566 ff. 602 ff. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1883 Nr. 49.

3) Vgl. über die Lehre vom *Νοῦς* Gomperz Gr. D. III Kap. 17.

oder jenes psychologisch näher zu erklären. Wird das Begehren von der Vernunft geleitet, so wird es zum Willen (*βούλησις*). Die Freiheit des Willens setzt Aristoteles unbedingt voraus und beweist sie mit der Freiwilligkeit der Tugend und der allgemein anerkannten Zurechenbarkeit unserer Handlungen; und er behauptet deshalb auch, über die letzten Zwecke unsres Handelns (die allgemeinsten sittlichen Werturteile) entscheide unsre Willensbeschaffenheit, die Tugend sei es, von der die Richtigkeit unsrer Ziele abhänge (Eth. VI, 1144a 6 u. a.). Dagegen hat die Überlegung festzustellen, was die besten Mittel für jene Zwecke sind. Sofern die Vernunft dieses leistet, heißt sie die überlegende oder **praktische Vernunft** (*νοῦς* oder *λόγος πρακτικός*, *διάνοια πρακτική*, *τὸ λογιστικόν* im Unterschied vom *ἐπιστημονικόν*), in deren Ausbildung die Einsicht (*φρόνησις*) besteht. Genauere Untersuchungen über die inneren Vorgänge, durch welche die Willensakte zustande kommen, die Möglichkeit und die Grenzen der Willensfreiheit, finden wir bei Aristoteles nicht[1]).

§ 61. Die aristotelische Ethik.

Der Zweck aller menschlichen Tätigkeit ist im allgemeinen (wie dies kein griechischer Ethiker bezweifelt) die **Glückseligkeit**; denn sie allein ist das, was um keines andern, sondern lediglich um seiner selbst willen begehrt wird. Aber den Maßstab, nach dem die Bedingungen der Glückseligkeit bestimmt werden, entnimmt Aristoteles nicht dem subjektiven Gefühl, sondern dem objektiven Charakter der Lebenstätigkeiten: die „Eudämonie“ besteht in der Schönheit und Vollkommenheit des Daseins als solcher, der Genuß, welcher dem Einzelnen aus dieser Vollkommenheit erwächst, ist nur ihre Folge, aber weder ihr letzter Zweck noch der Grund und

[1]) Über die Widersprüche und Unklarheiten in der Auffassung der Willensfreiheit bei Ar. vgl. Phil. d. Gr. II 2 S. 587 ff. Gomperz Gr. D. III Kap. 16.

das Maß ihres Wertes. Wie für jedes lebende Wesen das Gute in der Vollkommenheit seiner Tätigkeit besteht, so kann es auch für den Menschen, wie Aristoteles ausführt, nur in der Vollkommenheit der eigentümlich menschlichen Tätigkeit bestehen. Diese ist aber die Vernunfttätigkeit, und die ihrer Aufgabe entsprechende Vernunfttätigkeit ist die Tugend. Die Glückseligkeit des Menschen als solche besteht demnach in der Tugend. Oder wenn zwei Arten vernünftiger Tätigkeit und zwei Reihen von Tugenden zu unterscheiden sind, die theoretischen und die praktischen, so bildet die wissenschaftliche oder die reine Denktätigkeit den wertvollsten[1]), die praktische Tätigkeit oder die ethische Tugend den zweiten wesentlichen Bestandteil der Glückseligkeit. Dazu muß nun allerdings noch weiteres hinzukommen. Zur Glückseligkeit gehört Reife und Vollendung des Lebens: ein Kind kann nicht glückselig sein, weil es noch keiner vollkommenen Tätigkeit (ἀρετή) fähig ist. Armut, Krankheit und Unglück stören die Glückseligkeit und entziehen der tugendhaften Tätigkeit die Hilfsmittel, die Reichtum, Macht und Einfluß gewähren; Freude an Kindern, Verkehr mit Freunden, Gesundheit, Schönheit, edle Geburt sind an sich selbst wertvoll. Aber das positive, konstituierende Element der Glückseligkeit ist nur die innere Tüchtigkeit, zu der sich die äußeren und leiblichen Güter lediglich als negative Bedingungen verhalten (wie in der Natur die materiellen zu den Endursachen); auch das äußerste Unglück kann einen wackeren Mann nicht elend (ἄθλιος) machen, wiewohl es seiner Eudämonie im Wege steht. Ebensowenig bildet die Lust einen selbständigen Bestandteil des höchsten Gutes in dem Sinne, daß sie für sich zum Zweck des Handelns gemacht werden dürfte. Denn wenn sie auch als das naturgemäße Ergebnis jeder vollendeten Tätigkeit von dieser selbst untrennbar ist und die Vorwürfe, die ihr Platon und Speusippos gemacht hatten, nicht verdient,

---

[1]) Metaph. XII, 1072 b 24: ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Eth. X, 7. 1178 b 1 ff.

so hängt doch ihr Wert ganz und gar von dem der Tätigkeit ab, aus der sie entspringt; sie ist die naturgemäße Vollendung jeder Tätigkeit, ihr unmittelbares Ergebnis (Eth. X, 1174 b 31): tugendhaft ist nur der, den das Vollbringen des Guten und Schönen ohne jede Zutat befriedigt, und der dieser Befriedigung alles andre mit Freuden opfert. (Eth. I, 5—11. X, 1—9; vgl. VII, 12—15.)

Von den Eigenschaften, auf denen die Glückseligkeit hiernach beruht, den Vorzügen des Denkens und des Wollens, den dianoetischen und den ethischen Tugenden, bilden nun die letzteren den Gegenstand der Ethik. Der Begriff der ethischen Tugend bestimmt sich aber durch drei Merkmale: sie ist eine Willensbeschaffenheit, welche die unsrer Natur angemessene Mitte einhält, gemäß einer vernünftigen Bestimmung, wie sie der Einsichtige geben wird (*ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν* Eth. II, 6 Anf.). Diese Bestimmungen werden Eth. I, 13—II, 9 zunächst im allgemeinen nachgewiesen, sodann wird III, 1—8 die erste, III, 9—V, 15 die zweite, B. VI die dritte näher ausgeführt.

1. Alle Tugenden beruhen zwar auf gewissen natürlichen Anlagen (*ἀρεταὶ φυσικαί*); aber zur Tugend im eigentlichen Sinne (*κυρία ἀρετή*) werden diese nur dadurch, daß sie von der Einsicht geleitet werden. Andrerseits aber hat die Tugend als ethische ihren Sitz wesentlich im Willen: wenn sie Sokrates aufs Wissen zurückführte, übersah er, daß es sich bei ihr nicht um die Kenntnis der sittlichen Gesetze, sondern um ihre Anwendung, um die Beherrschung der Affekte durch die Vernunft handelt, die Sache der freien Willensentscheidung ist; und Aristoteles widmet deshalb (Eth. III) den Begriffen, welche die verschiedenen Formen der Willensbestimmung bezeichnen, denen des Freiwilligen, Vorsätzlichen usw., eine eingehende Erörterung. Zur Tugend wird aber die Willensbestimmung erst dann, wenn sie eine dauernde Beschaffenheit (*ἕξις*), eine grundsätzlich feststehende Gesinnung ist, wie diese nur bei dem gereiften Menschen vorkommt.

2. Ihrem Inhalt nach betrachtet, ist die Willensbeschaffenheit eine sittliche zu nennen, welche die richtige Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig einhält; worin aber diese bestehe, ist durch die Eigentümlichkeit des Handelnden mitbedingt, denn was für den einen das Richtige ist, kann für den andern zu viel oder zu wenig sein. Jede Tugend ist daher ein Mittleres zwischen zwei Fehlern, von denen jedoch bald der eine, bald der andre sich weiter von ihr entfernt. Aristoteles weist dies an den einzelnen Tugenden, der Tapferkeit, Selbstbeherrschung usw. des näheren nach, ohne doch diese so, wie Platon seine Grundtugenden, nach einem bestimmten Prinzip abzuleiten. Am ausführlichsten behandelt er unter ihnen die politische Haupttugend, die Gerechtigkeit, der er das ganze fünfte Buch seiner Ethik (bis über das Mittelalter herab die Grundlage des Naturrechts) gewidmet hat. Als ihre Aufgabe betrachtet er die richtige Verteilung von Vorteilen und Nachteilen (*κέρδος* und *ζημία*); und je nachdem es sich nun hierbei um das öffentliche oder das Privatrecht handelt, unterscheidet er die austeilende (*διανεμητική*) und die ausgleichende (*διορθωτική*) Gerechtigkeit. Jene hat die Ehren und Vorteile, die den Einzelnen vom Gemeinwesen zufließen, ihrer Würdigkeit gemäß zu verteilen; diese hat dafür zu sorgen, daß teils in den freiwilligen Rechtsgeschäften (*συναλλάγματα ἑκούσια*) der Gewinn und Verlust jedes Kontrahenten, teils in den unfreiwilligen Vergehen und Strafe sich die Wage halten; für jene gilt (wie Aristoteles schief sagt) der Grundsatz der geometrischen, für diese der der arithmetischen Proportion. Das Recht im strengen Sinn ist das, welches für Gleichstehende gilt, das „politische" Recht. Dieses selbst ist teils natürliches, teils gesetzliches; in einer Berichtigung des zweiten durch das erste besteht die Billigkeit (*τὸ ἐπιεικές*).

3. Wer soll nun aber im gegebenen Fall bestimmen, wo die richtige Mitte liegt. Dies, sagt Aristoteles, ist Sache der Einsicht (vgl. § 60 Schl.), die sich eben durch ihre Beziehung zum Willen von den übrigen dianoetischen Tugenden unter-

scheidet; denn die einen von diesen richten sich nur auf das Notwendige, wie νοῦς, ἐπιστήμη (worüber S. 174. 176. 198) und die aus beiden bestehende σοφία, die andern, wie die τέχνη, beschäftigen sich zwar gleichfalls mit dem Veränderlichen, aber für den Zweck des Hervorbringens, nicht des Handelns (vgl. S. 174).

Von den Tugenden und Fehlern im eigentlichen Sinn d. h. den richtigen und verkehrten Willensbeschaffenheiten unterscheidet Aristoteles (VII, 1—11) noch die Zustände, welche weniger aus einer habituellen Willensrichtung als aus der Stärke oder Schwäche des Willens im Verhältnis zu den Affekten entspringen: einerseits die Mäßigkeit und Ausdauer (ἐγκράτεια und καρτερία), andrerseits die Unmäßigkeit und Weichlichkeit. Er wendet sich endlich (B. VIII. IX) in der schönen, an den feinsten Beobachtungen und treffendsten Bemerkungen reichen Abhandlung über Liebe und Freundschaft (denn φιλία bezeichnet beides) einem sittlichen Verhältnis zu, in dem bereits zum Ausdruck kommt, daß der Mensch seiner Natur nach ein geselliges Wesen, ja daß jeder Mensch mit jedem verwandt und befreundet ist (VIII, 1155 a 16 ff. 1161 b 5), und ein gemeinsames Recht alle verknüpft (Rhet. I, 13 Anf.). Eben dieser Zug ist nun die Grundlage der Familie und des Staates [1]).

---

[1]) Döring Gesch. d. gr. Phil. II stellt in der Darstellung der Philosophie des Ar. (S. 39 ff.) die Ethik an die Spitze und sucht nicht nur seine Lehre vom besten Staate (s. u. S. 208), sondern auch seine Anschauungen auf dem theoretischen und poietischen Gebiete in ihren Grundzügen aus seiner Auffassung des Ethischen abzuleiten; er hält sich daher für berechtigt, ihn mit den älteren Akademikern von Platon zu trennen und der dritten Hauptperiode der griechischen Philosophie zuzuweisen, die er als „Herrschaft der wissenschaftlich begründeten Güterlehre“ (360 v. Chr. bis 200 n. Chr.) bezeichnet. Diese Auffassung, die, wie D. selbst zugesteht, mehr auf Vermutungen als auf bestimmten Äußerungen des Ar. selbst beruht, verkennt die grundlegende Bedeutung der Metaphysik als πρώτη φιλοσοφία (s. S. 174) für das ganze aristotelische System.

§ 62. Die aristotelische Politik[1]).

In der Natur des Menschen liegt der Trieb zur Gemeinschaft mit Seinesgleichen (ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον Polit. I, 1253 a 2), und er bedarf dieser Gemeinschaft nicht allein zur Erhaltung, Sicherung und Vervollkommnung seines physischen Daseins, sondern vor allem deshalb, weil nur in ihr eine gute Erziehung und eine Ordnung des Lebens durch Recht und Gesetz möglich ist (Eth. X, 10). Die vollkommene, alle andern umfassende Gemeinschaft ist aber der Staat. Sein Zweck beschränkt sich daher nicht auf die Sicherung des Rechtszustandes, die Abwehr äußerer Feinde und die Erhaltung des Lebens, seine Aufgabe ist vielmehr eine höhere und umfassendere: die Glückseligkeit der Bürger in einer vollkommenen Lebensgemeinschaft (ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία ... ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους, Pol. III, 1288 b 30); und eben deswegen ist der Staat seiner Natur nach früher als der Einzelne und die Familie, wie ja überhaupt die Teile eines Ganzen durch das Ganze als den Zweck, dem sie dienen, bedingt sind (Pol. I, 1252 b 27 ff.). Und da nun die Tugend den wesentlichsten Bestandteil der Glückseligkeit bildet, so erkennt auch Aristoteles wie Platon die Hauptaufgabe des Staates in der Erziehung des Volkes zur Tugend, und er mißbilligt es deshalb entschieden, wenn ein Staatswesen statt der friedlichen Pflege der sittlichen und wissenschaftlichen Bildung auf Krieg und Eroberung angelegt ist.

Der Zeit nach gehen aber dem Staate allerdings die Familien und Gemeinden voran. Die Natur führt zunächst Mann und Frau zur Begründung eines Hausstandes zusammen; die Familien breiten sich zu Dorfgemeinden (κῶμαι) aus; die Verbindung mehrerer Gemeinden führt zur Stadtgemeinde (πόλις), die auch Aristoteles von dem Staat noch nicht unterscheidet. Die Dorfgemeinde bildet nun eine

---

[1]) S. Hildebrand Gesch. u. System d. Rechts- u. Staatsphilosophie Bd. I (1866); Oncken Die Staatslehre d. Ar. 2 Bde. (1870/75).

bloße Übergangsstufe zum Staat, die in ihm aufgeht. Dagegen zeigt Aristoteles (Pol. II, 1 ff.) aufs treffendste, daß Platons Forderung, auch die Familie und das Privateigentum der Staatsgemeinschaft zum Opfer zu bringen, nicht bloß in jeder Beziehung unausführbar sei, sondern auch von einer falschen Vorstellung über diese Gemeinschaft ausgehe; denn der Staat sei kein bloß einheitliches Wesen, sondern ein aus vielen und verschiedenartigen Teilen bestehendes Ganzes. Er selbst behandelt (Pol. I, 2. 13. Eth. VIII, 14 u. ö.) die Ehe und die übrigen Verhältnisse des Familienlebens mit einem sittlichen Verständnis, wie es uns im Altertum selten begegnet. Dagegen entrichtet auch er dem griechischen Nationalvorurteil und den bestehenden gesellschaftlichen Zuständen seinen Zoll, wenn er den unhaltbaren Versuch macht, die Sklaverei mittelst der Voraussetzung zu rechtfertigen, daß es Menschen gebe, die nur körperlicher Arbeit fähig seien und deshalb von andern beherrscht werden müssen, und daß dieses im allgemeinen das Verhältnis der Barbaren zu den Hellenen sei (Pol. I, 4 ff.); und dasselbe gilt von seinen Erörterungen über Erwerb und Besitz (I, 8 ff.), in denen er nur die Erwerbsarten als natürliche gelten lassen will, welche der Befriedigung der Bedürfnisse unmittelbar dienen, alle Geldgeschäfte dagegen mit Geringschätzung und Mißtrauen behandelt und alle „banausischen“ Tätigkeiten des freien Mannes unwürdig findet.

In seiner Lehre über die Staatsverfassungen stellt Aristoteles nicht, wie Platon in der Republik, eine einzige Verfassung als die allein richtige dar, alle andern als verfehlte; er sieht vielmehr ein, daß sich die Verfassungseinrichtungen nach dem Charakter und Bedürfnis des Volkes richten müssen, für das sie bestimmt sind, daß für verschiedene Verhältnisse Verschiedenes richtig und auch das an sich selbst Unvollkommene doch möglicherweise das Beste sein kann, was sich unter den gegebenen Bedingungen erreichen läßt. Wenn nämlich die Richtigkeit der Verfassungen von der Bestimmung des Staatszwecks abhängt und rich-

tige Verfassungen die sind, für welche das gemeine Beste, nicht der Vorteil der Regierenden den letzten Zweck des Staatswesens bildet, alle andern dagegen verfehlte, so hängt die Form der Verfassung von der Verteilung der politischen Gewalt ab. Diese hat sich aber nach der tatsächlichen Bedeutung der verschiedenen Volksklassen für das Staatswesen zu richten; denn eine Verfassung ist nur dann lebensfähig, wenn ihre Freunde stärker sind als ihre Gegner, und sie ist nur dann gerecht, wenn sie den Bürgern, so weit sie sich gleichstehen, gleiche, soweit sie ungleich sind, ungleiche politische Rechte zuerkennt. Die wichtigsten Unterschiede unter den Bürgern betreffen aber ihre „Tugend" (d. h. ihre persönliche Tüchtigkeit in allem dem, wovon das Wohl des Staates abhängt), ihr Vermögen, ihre edle oder unedle Abkunft, ihre Freiheit. Wiewohl daher Aristoteles die herkömmliche Unterscheidung der Verfassungen nach der Zahl der Regierenden sich aneignet und demnach (mit PLATON Polit. 300 ff.; vgl. S. 153) sechs Hauptverfassungsformen zählt: Königtum, Aristokratie, Politie (Eth. VIII, 1160 a 33 auch Timokratie genannt) als richtige, Demokratie, Oligarchie, Tyrannis als verfehlte (ἡμαρτημέναι, παρεκβάσεις), so unterläßt er es doch nicht, zu bemerken, daß jener Zahlenunterschied nur ein abgeleiteter sei: das Königtum entstehe naturgemäß, wenn einer, die Aristokratie, wenn eine Minderzahl alle andern an Tüchtigkeit so übertreffe, daß sie die geborenen Herrscher seien, die Politie, wenn alle Bürger an Tüchtigkeit sich annähernd gleichstehen (was aber freilich im wesentlichen nur hinsichtlich der kriegerischen Tüchtigkeit der Fall sein werde); die Demokratie, wenn die Masse der Unbemittelten und Freien, die Oligarchie, wenn die Minderzahl der Reichen und Edelgeborenen, die Tyrannis, wenn ein einzelner als Gewaltherrscher die Leitung des Staates in der Hand habe; und nach denselben Rücksichten richte sich in den gemischten Verfassungen der Anteil des einen oder andern Elements an ihnen (III, 6—13 vgl. c. 17. 1288 a 8 ff. IV, 11 f. IV, 4. VI, 2 u. a.). Es läßt sich aber

allerdings nicht verkennen, daß er diese verschiedenen Gesichtspunkte nicht vollständig in Übereinstimmung zu bringen und nicht ohne Schwanken durchzuführen vermocht hat.

Seiner Schilderung des „besten Staates" (B. VII f., eigentlich IV f., vgl. S. 168) legt Aristoteles, wie Platon, die Verhältnisse einer griechischen Stadtrepublik zugrunde. Einer griechischen, denn nur bei den Hellenen findet er, mit Platon, die Eigenschaften, welche die Vereinigung von Freiheit und staatlicher Ordnung möglich machen. Einer Republik, denn für das Königtum in seinem Sinn (III, 14 ff.) weiß er die Bedingungen nur etwa in der heroischen Vorzeit zu finden; in seiner Zeit, glaubt er (V, 1313 a 3 ff.), könne kein Einzelner mehr über alle andern so hoch emporragen, daß ein freies Volk seine Alleinherrschaft willig ertragen würde. Sein Musterstaat ist eine „Aristokratie", welche der platonischen in ihrem Grundgedanken nahe genug steht, so weit sie sich auch in seiner Auffassung von ihr entfernt. Alle Staatsbürger sollen zwar zur Teilnahme an der Staatsverwaltung berechtigt sein und zur Ausübung dieses Rechts berufen werden, wenn sie in die höhere Altersklasse vorrücken. Aber Bürger sollen in dem besten Staate nur die sein, welche durch ihre Lebensstellung wie durch ihre Bildung zu seiner Leitung befähigt sind. Aristoteles verlangt daher einerseits, wie Platon in den „Gesetzen", daß alle körperliche Arbeit, Landbau und Gewerbe, von Sklaven oder Metöken besorgt werde; und andrerseits schreibt er eine durchaus vom Staat geleitete Erziehung vor, welche der von Platon geforderten sehr nahe kommt. Indessen ist weder der Abschnitt über die Erziehung noch die Schilderung des besten Staates überhaupt in unserm unvollendeten Werke zum Abschluß gebracht; so ist z. B. die Frage, inwieweit sich der Staat der wissenschaftlichen Erziehung annehmen soll, nicht berührt.

Neben seinem Musterstaat hat Aristoteles (IV—VI) auch die unvollkommenen Staatsformen mit eindringender Sorgfalt besprochen. Er unterscheidet die verschiedenen Arten der

Demokratie, Oligarchie und Tyrannis, die sich teils aus der verschiedenen Beschaffenheit der Regierenden, teils daraus ergeben, daß die Eigentümlichkeit jeder Verfassungsform bald gemäßigter, bald rücksichtsloser durchgeführt wird. Er untersucht die Bedingungen, von denen die Entstehung, die Erhaltung und der Untergang jeder Staatsform abhängen, und die ihr entsprechenden Einrichtungen und Verwaltungsgrundsätze. Er fragt endlich, welche Verfassung sich für die Mehrzahl der Staaten und unter den gewöhnlichen Verhältnissen am besten eigne, und er antwortet: es sei dieses eine solche Verbindung oligarchischer und demokratischer Einrichtungen, durch welche der Schwerpunkt des Staatslebens in den wohlhabenden Mittelstand verlegt werde; denn damit werde seinem Gange jene Stetigkeit und jenes Einhalten der richtigen Mitte gesichert, welche die beste Bürgschaft für die Dauer einer Verfassung in sich trägt und den ethischen Grundsätzen des Philosophen am besten entspricht. Aristoteles nennt diese Staatsform „Politie“, erklärt sich aber nicht über ihr Verhältnis zu der gleichnamigen, die er unter den richtigen Verfassungen aufgeführt, aber nicht genauer geschildert hat. Ihr steht die, welche „gewöhnliche Aristokratie“ genannt wird (IV, 7), nahe. Auch dieser Teil der aristotelischen Politik ist jedoch nicht zu Ende geführt.

§ 63. Rhetorik und Kunstlehre; Aristoteles' Verhältnis zur Religion.

Eine gewisse Mittelstellung zwischen den „praktischen“ und den „poietischen“ Wissenschaften nimmt die **Rhetorik** ein. Einesteils wird sie nämlich als Kunstlehre (*τέχνη*) bezeichnet, andernteils als ein Nebenzweig der Dialektik (in dem S. 166 besprochenen Sinn) und der Politik oder Ethik, eine Verwendung der ersteren für die Zwecke der letzteren. Die Aufgabe des Redners besteht in der Überzeugung durch Wahrscheinlichkeitsgründe, die der Rhetorik in der kunstmäßigen Anleitung dazu auf den verschiedenen Gebieten, auf

welche die beratende, die gerichtliche und die epideiktische Rede sich beziehen. Die Hauptsache ist daher für sie die Lehre von der rednerischen Beweisführung, der B. I. II der Rhetorik gewidmet ist (über B. III S. 169); neben ihr legt Aristoteles dem, worin die Rhetorik bis dahin ihre Stärke zu suchen gewohnt war, der Erregung von Zorn oder Mitleid, der zierlichen Sprache, dem kunstvollen Vortrag, nur einen sehr untergeordneten und bedingten Wert bei.

Von den schönen Künsten scheint Aristoteles nur die Dichtkunst in eigenen Werken behandelt zu haben, und da uns seine Poetik auch nur verstümmelt erhalten ist (vgl. S. 169), läßt sich den Schriften des Philosophen nicht bloß keine vollständige ästhetische Theorie, sondern auch keine vollständige Kunstlehre entnehmen. Der Grundbegriff der heutigen Ästhetik, der Begriff des Schönen, bleibt bei Aristoteles so unbestimmt wie bei Platon (s. S. 154) und wird von dem des Guten nicht genauer unterschieden. Die Kunst stellt er wie dieser unter den Gesichtspunkt der Nachahmung (*μίμησις*); aber das, was sie nachahmend darstellt, ist nach ihm nicht die sinnliche Erscheinung, sondern das innere Wesen der Dinge, nicht was geschehen ist, sondern was der Natur der Sache nach zu geschehen hat (das *ἀναγκαῖον ἢ εἰκός*): ihre Gestalten sind Typen (*παράδειγμα*) allgemeiner Gesetze; und die Poesie ist deshalb wertvoller und steht der Philosophie näher als die Geschichte (Poet. 9. 15)[1]). Und eben hierauf beruht auch ihre eigentümliche Wirkung. Wenn Aristoteles (Pol. VIII, 5. 7) zunächst von der Musik einen vierfachen Gebrauch unterscheidet: zur Unterhaltung (*παιδιά*), zur sittlichen Bildung (*παιδεία*), zur genußreichen Beschäftigung (*διαγωγή*, mit *φρόνησις* zusammengestellt) und zur „Reinigung“ (*κάθαρσις*), und wenn sich alle Kunst in einer von diesen Richtungen gebrauchen läßt, so kann die bloße Unterhaltung überhaupt nie ihr letzter Zweck sein; die drei

---

[1]) Poët. 1451 b 5: *φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν.*

andern Wirkungen aber beruhen alle darauf, daß das Kunstwerk in dem Einzelnen allgemeingültige Gesetze zur Anschauung und Anwendung bringt. Auch die Katharsis, d. h. die Befreiung von störenden Gemütsbewegungen, wird man nicht mit BERNAYS u. a. bloß darin finden können, daß den Affekten Gelegenheit gegeben werde, sich durch Betätigung zu entladen; sondern als künstlerische kann sie nur durch eine solche Erregung von Gemütsbewegungen bewirkt werden, bei der diese einem festen Maß und Gesetz unterworfen und von den eigenen Erlebnissen und Zuständen auf das allen Menschen Gemeinsame hingelenkt werden. In diesem Sinn ist die berühmte Definition der Tragödie[1]) zu verstehen.

Über die Religion hat sich Aristoteles nur vereinzelt geäußert. Seine eigene Theologie ist ein abstrakter Mono-

[1]) Poët. 6. 1449 b 24: *ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ, χωρὶς ἑκάστου τῶν εἰδῶν* (die Arten des *ἡδυσμ. λόγ.*, nämlich *λέξις* und *μέλος*) *ἐν τοῖς μορίοις* (Dialog und Chöre), *δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.* [Das Wichtigste aus der immer mehr anschwellenden Literatur über Ar.s Auffassung der Kunst, insbesondere der tragischen, s. bei ÜBERWEG-HEINZE Grundr. I[9] S. 273 ff. Neuerdings nimmt KNOKE Begriff d. Tragödie nach Ar. (1906) an, daß in der angeführten Stelle die eigentliche Definition mit den Worten *δι' ἀπαγγελίας* zu Ende sei und das darauffolgende die spezifische Wirkung enthalte, die nicht eigentlich zum Wesen des Begriffes gehöre (als ob das Spezifische nicht gerade ein wesentlicher Bestandteil des Begriffsinhaltes wäre!), und sucht dann nachzuweisen, daß in diesen Schlußworten die Reinigung der beiden Affekte von ihrer Erregung scharf zu scheiden und demgemäß hinter *δι' ἐλέου κ. φόβου* zu interpungieren sei. Eine befriedigende Lösung der vielumstrittenen Katharsisfrage ist damit schwerlich gegeben. In der Hauptsache besteht doch wohl auch heute noch das Ergebnis der Bernayschen Untersuchung zu Recht, wonach die Reinigung in der Tragödie als eine erleichternde Entladung der durch das Kunstwerk erregten Affekte anzusehen ist, die sich mit analogen Erscheinungen auf medizinischem Gebiet vergleichen läßt. Wie wir uns aber diesen psychologischen Vorgang des näheren vorzustellen haben, läßt sich bei dem Stillschweigen, das Ar. in der Poetik hierüber beobachtet, nicht mit Sicherheit ermitteln. Auch die im Text gegebene Erklärung ist nur durch Vermutung aus dem ganzen Geiste des Systems gewonnen.]

theismus, der jedes Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf ausschließt (vgl. S. 186); und wenn er auch in der Natur und ihrer Zwecktätigkeit und noch unmittelbarer im menschlichen Geist etwas Göttliches sieht, liegt ihm doch der Gedanke, irgendeinen Erfolg auf andre als natürliche Ursachen zurückzuführen, so fern, daß der sokratische Vorsehungsglaube auch in der Form, in der ihn Platon sich angeeignet hatte (s. S. 154), bei ihm keinen Raum findet. Ebenso fehlt ihm der Glaube an eine jenseitige Vergeltung. Er erkennt in der Gottheit den letzten Grund für den Zusammenhalt, die Ordnung und Bewegung des Weltganzen, aber alles Einzelne darin soll rein natürlich erklärt werden; er verehrt sie mit bewundernder Liebe, aber er verlangt von ihr keine Gegenliebe und keine spezielle Fürsorge. Auch in der Religion seines Volkes liegt daher für ihn die Wahrheit, die er ihr wie jeder allgemeinen und unvordenklichen Überzeugung zugesteht, nur in dem Glauben an eine Gottheit und an die göttliche Natur des Himmels und der Gestirne; „das weitere dagegen sind mythische Zutaten", die der Philosoph teils von der Neigung der Menschen zu anthropomorphistischen Vorstellungen, teils von politischer Berechnung herleitet. (Metaph. XII, 1074 a 38 ff. De coelo I, 270 b 16. II, 284 a 2. Meteor. I, 339 b 19. Pol. I, 1252 b 24.) Im Staat will er aber die bestehende Religion aufrechterhalten wissen, und ihre Umgestaltung etwa in der Art, wie sie Platon nötig gefunden hatte, wird nicht verlangt.

§ 64. Die peripatetische Schule.

Nach dem Tode ihres Stifters bekam die peripatetische Schule an seinem treuen Freunde, dem gelehrten und beredten Theophrastos aus Eresos auf Lesbos (nach Diog. V, 36. 40. 58 288/6 v. Chr. 85 Jahre alt gestorben) einen Vorsteher, welcher durch seine lange und erfolgreiche Lehrtätigkeit und seine zahlreichen, das ganze Gebiet der Philo-

sophie umfassenden Schriften [1]) ungemein viel zu ihrer Ausbreitung und Befestigung beitrug, wie er ihr auch ein eigenes Grundstück hinterließ. Als Philosoph hielt er sich zwar im ganzen durchaus auf dem Boden des aristotelischen Systems, war aber bestrebt, es im einzelnen mit selbständiger Forschung zu ergänzen und zu berichtigen. Die aristotelische Logik erhielt durch ihn und Eudemos verschiedene Erweiterungen und Änderungen; die wichtigsten bestehen in der abgesonderten Behandlung der Lehre von den Sätzen, der Beschränkung ihrer Modalitätsunterschiede auf den Grad der subjektiven Gewißheit, der Bereicherung der Syllogistik durch die Lehre von den „hypothetischen" Schlüssen, zu denen aber auch die disjunktiven gerechnet werden. Theophrast fand ferner, wie das Bruchstück seiner metaphysischen Schrift (Fr. 12) zeigt, in wesentlichen Bestimmungen der aristotelischen Metaphysik, wie namentlich in denen über die Zwecktätigkeit der Natur und über das Verhältnis des ersten Bewegenden zur Welt, Schwierigkeiten, von denen wir nicht wissen, wie er sie gelöst hat, so wenig er auch deshalb jene Bestimmungen selbst aufgeben wollte. Er modifizierte die Lehre des Aristoteles von der Bewegung und stellte seiner Definition des Raumes erhebliche Bedenken entgegen; während er allerdings in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle der aristotelischen Physik folgt und so namentlich ihre Lehre von der Ewigkeit der Welt (gegen den Stoiker Zenon) verteidigt (b. PHILON De æetern. mundi c. 23 ff.). Er ist durch seine beiden noch vorhandenen Werke über die Pflanzen, die sich aber in ihren leitenden Gedanken durchaus an Aristoteles halten, der Lehrer der Pflanzenkunde bis über das Ende des Mittelalters herunter geworden. Die menschliche Denktätigkeit bezeichnet er, von Aristoteles abweichend, als eine Bewegung der Seele und hob die Bedenken, welche der Unterscheidung der leidenden und der tätigen Vernunft entgegenstehen, eingehend hervor, ohne

---

[1]) Die erhaltenen und die Überbleibsel der verlorenen sind von SCHNEIDER (1818 ff.) und WIMMER (1854. 1862) herausgegeben; vgl. auch S. 7.

jedoch diese Unterscheidung deshalb aufzugeben. Seiner Ethik, die er in mehreren Schriften niedergelegt und mit großer Menschenkenntnis ins einzelne ausgeführt hatte[1]), wird von (stoischen) Gegnern Überschätzung der äußeren Güter vorgeworfen; indessen findet zwischen ihm und seinem Lehrer in dieser Beziehung höchstens ein leichter Gradunterschied statt. Weiter entfernt er sich von diesem durch seine Abneigung gegen die Ehe, von der er eine Störung der wissenschaftlichen Tätigkeit befürchtet, und seine Mißbilligung der blutigen Opfer und des Fleischgenusses, die er mit der Verwandtschaft aller lebenden Wesen begründete. Dagegen folgt er nur seinem Vorgang (s. S. 204), wenn er erklärt, daß alle Menschen, nicht bloß die Volksgenossen, von Natur miteinander verbunden und verwandt seien.

Neben Theophrast ist Eudemos aus Rhodos, der gleichfalls als Lehrer der Philosophie, wohl in seiner Vaterstadt, wirkte, der angesehenste unter den persönlichen Schülern des Stagiriten. Durch seine gelehrten historischen Werke (s. S. 7) erwarb er sich um die Geschichte der Wissenschaft ein großes Verdienst. In seinen Ansichten entfernte er sich noch weniger als Theophrast von seinem Lehrer: SIMPLICIUS nennt ihn Phys. 411, 15 seinen treuesten (*γνησιώτατος*) Schüler. In der Logik schloß er sich Theophrasts Verbesserungsvorschlägen an; seine Physik hielt sich, wie ihre Bruchstücke[2]) beweisen, fast durchaus, und nicht selten wörtlich, an die aristotelische. Der wichtigste Unterschied zwischen seiner (in die aristotelische Sammlung aufgenommenen) Ethik und der des Aristoteles besteht in der Verbindung, in welche er die Ethik nach Platons Vorgang mit der Theologie bringt. Er leitet nämlich teils die Anlage zur Tugend von der Gottheit her, teils faßt er die Theorie, in der Aristoteles das höchste Glück gesucht

[1]) Hierher gehört auch die Schilderung menschlicher Fehler, die uns in den *χαρακτῆρες* (hrsg., erkl. u. übers. von der Philolog. Gesellsch. zu Leipzig, 1897) erhalten ist und im großen und ganzen von Th. selbst herzurühren scheint.

[2]) Vgl. Eudemi fragm. ed. Spengel (1866, 2. Ausg. 1870).

hatte, bestimmter als Gotteserkenntnis und will den Wert aller Dinge und Handlungen an ihrem Verhältnis zu dieser gemessen wissen. Die innere Einheit aller Tugenden findet er in der Liebe zum Guten und Schönen um seiner selbst willen, der *καλοκἀγαθία*.

Ein dritter Aristoteliker, Aristoxenos aus Tarent, ist durch seine uns erhaltene Harmonik und andre Schriften über Musik berühmt. Aus der pythagoreischen Schule in die peripatetische übergegangen, verband dieser Philosoph in seinen sittlichen Vorschriften wie in seiner Theorie der Musik Pythagoreisches mit Aristotelischem[1]). Mit einzelnen von den jüngeren Pythagoreern erklärte er die Seele für die Harmonie ihres Leibes und bestritt deshalb ihre Unsterblichkeit; und hierin schloß sich sein Mitschüler Dikäarchos aus Messene an ihn an. Dieser entfernte sich von Aristoteles dadurch, daß er dem praktischen Leben vor dem theoretischen den Vorzug gab; wogegen sein „Tripolitikos“ wesentlich auf dem Boden der aristotelischen Staatslehre stand. Von Phanias und Klearchos ist uns nur wenig, meist geschichtliche (von jenem auch naturgeschichtliche) Angaben, überliefert; Kallisthenes (vgl. S. 164), Leon von Byzanz und Klytos sind uns nur als Historiker, Menon nur als Arzt[2]) bekannt. Ähnlich verhält es sich mit Theophrasts Schülern Demetrios Phalereus, Duris, Chamäleon, Praxiphanes; sie sind mehr Gelehrte und Literaten als Philosophen.

Um so bedeutender ist Straton aus Lampsakos, der „Physiker“, Theophrasts Nachfolger, welcher der peripatetischen Schule in Athen 18 Jahre lang vorstand. Dieser scharfsinnige Forscher fand nicht nur im einzelnen manche Berichtigung der aristotelischen Annahmen nötig[3]), sondern

---

[1]) Vgl. auch S. 7.

[2]) Die Überreste seiner *'Ιατρικά* hat Diels Supplement. Aristotel. III, 1 (s. S. 165 Anm. 1) herausgegeben.

[3]) Er legte z. B. mit den Atomikern allen Körpern Schwere bei und leitete das Aufsteigen der Luft und des Feuers von dem Druck der schwereren

er trat auch der ganzen spiritualistisch-dualistischen Weltansicht des Aristoteles entgegen, indem er die Gottheit der unbewußt wirkenden Naturkraft gleichsetzte und statt der aristotelischen Teleologie eine rein physikalische Erklärung der Erscheinungen verlangte, deren allgemeinste Gründe er in der Wärme und Kälte und namentlich in der ersteren als dem tätigen Prinzip suchte. Im Zusammenhang damit beseitigte er auch im Menschen den Geist als ein von der animalischen Seele verschiedenes Wesen und betrachtete alle Seelentätigkeiten, das Denken wie die Empfindung, als Bewegungen desselben vernünftigen Wesens, welches im Kopfe, in der Gegend zwischen den Augenbrauen, seinen Sitz habe, und sich von da (wie es scheint, mit dem Pneuma als seinem Substrat) in die verschiedenen Teile des Leibes ergieße. Die Unsterblichkeit der Seele bestritt er folgerichtig.

Straton folgte Lykon, welcher die Schule 44 Jahre lang, bis 228/5 v. Chr., leitete; diesem Ariston aus Keos; Ariston Kritolaos aus Phaselis in Lykien, welcher 155 v. Chr., wie es scheint schon betagt (er wurde über 82 Jahre alt), mit Diogenes und Karneades die Stadt Athen als Gesandter in Rom zu vertreten hatte; ihm Diodoros von Tyros und diesem (wohl um oder vor 120 v. Chr.) Erymneus. Zeitgenossen Lykons sind Hieronymos aus Rhodos und Prytanis; um den Anfang des zweiten Jahrhunderts lebte Phormion in Ephesos; um dieselbe Zeit und später die S. 9 genannten: Hermippos, Satyros, Sotion, Antisthenes. Die philosophischen Leistungen dieser Männer scheinen sich jedoch fast durchaus auf die Überlieferung der peripatetischen Lehre beschränkt, und sie scheinen sich dabei überwiegend mit der praktischen Philosophie beschäftigt zu

Körper auf die leichteren her; er nahm innerhalb der Welt leere Räume an und definierte den Raum als das zwischen dem umschließenden und dem umschlossenen Körper liegende Leere; er wollte die Zeit nicht die Zahl der Bewegung, sondern das Maß der Bewegung und Ruhe genannt wissen; er ließ den Himmel, wie berichtet wird, aus feurigem, nicht aus ätherischem Stoffe bestehen.

haben, so sehr auch die Vorträge eines Lykon, Ariston, Hieronymos und Kritolaos von seiten ihrer Form gerühmt werden. Kritolaos verteidigte die Ewigkeit der Welt gegen die Stoiker, dagegen näherte er sich ihnen, wenn er sich, im Sinne Stratons, den göttlichen wie den menschlichen *Νοῦς* an den Äther als sein Substrat gebunden dachte. Eine erhebliche Abweichung von der aristotelischen Ethik ist uns nur von Hieronymos bekannt, sofern dieser die Schmerzlosigkeit, die er aber von der Lust scharf unterschied, für das höchste Gut erklärte. Weniger hat es auf sich, daß dieses von Diodoros in einem tugendhaften und schmerzlosen Leben gesucht wurde, denn für seine unerläßlichste Bedingung erklärte er mit Aristoteles die Tugend. Auch die von den unechten Bestandteilen unsrer aristotelischen Sammlung, welche wir noch dem dritten Jahrhundert oder wenigstens der Zeit vor dem Ende des zweiten zuweisen dürfen, entfernen sich nur in Einzelheiten, die für das Ganze des Systems wenig zu bedeuten haben, von Aristoteles; und wenn sie auch immer einen weiteren Beweis dafür liefern, daß die wissenschaftliche Tätigkeit in der peripatetischen Schule auch nach Theophrast und Straton nicht ausstarb, bestätigen sie doch zugleich die Tatsache, daß diese Schule zwar Einzelnes zu ergänzen und zu berichtigen, aber für die Lösung der größeren Aufgaben keine neuen Wege zu zeigen vermochte.

Dritte Periode.

Die nacharistotelische Philosophie.

§ 65. Einleitung.

Von der Umwälzung, welche das Aufkommen der makedonischen Macht und die Eroberungen Alexanders in dem Leben des griechischen Volkes herbeiführten, mußte auch dessen Wissenschaft aufs tiefste berührt werden. Während sich diesem Volke in den Ländern des Ostens und des Südens ein unermeßliches Arbeitsfeld erschloß, eine Fülle neuer Anschauungen ihm zuströmte, neue Mittelpunkte des Völkerverkehrs und der Bildung entstanden und in die griechischen Schulen selbst immer mehr graecisierte Orientalen als Lehrer und als Schüler eintraten, war das hellenische Mutterland seiner politischen Selbständigkeit und Bedeutung beraubt, ein Gegenstand des Streites für die Fremden, ein Schauplatz ihrer Kämpfe; der Wohlstand und die Bevölkerung sanken unaufhaltsam; das sittliche Leben, dem der alte Götterglaube schon längst keine haltbare Stütze mehr gewährte und der Rückhalt einer kräftigen und auf große Ziele gerichteten politischen Tätigkeit gleichfalls entschwand, drohte in den kleinen Interessen des Privatlebens, in der Jagd nach Genuß und Gewinn, in dem Kampf um die tägliche Notdurft zu versumpfen. Unter solchen Umständen war es natürlich, wenn die Lust und die Kraft zur freien, rein wissenschaftlichen Weltbetrachtung sich verlor, die praktischen Aufgaben sich in den Vordergrund drängten und der Hauptwert der Philo-

sophie mehr und mehr darin gesucht wurde, daß sie dem Menschen eine Zuflucht gegen die Not des Lebens gewähre; wofür aber immerhin, der spekulativen Neigung des griechischen Volkes und den seit Sokrates tief eingewurzelten Überzeugungen entsprechend eine bestimmte wissenschaftliche Theorie unentbehrlich gefunden wurde. Ebenso erklärlich ist es aber auch, wenn man jener Aufgabe nur dadurch zu genügen wußte, daß der Einzelne sich von allem Äußeren unabhängig mache und sich ganz auf sein inneres Leben zurückziehe, und wenn auch die menschliche Gemeinschaft von denen, die ihren Wert anerkannten, den Verhältnissen der alexandrinischen und römischen Zeit gemäß, weniger im politischen als im kosmopolitischen Sinn empfohlen wurde. Und dies um so mehr, da schon Platon und Aristoteles durch ihre Metaphysik wie durch ihre Ethik diese Abkehr von der Außenwelt vorbereitet hatten. Die Stadien, welche die Entwicklung dieser Denkweise in den Jahrhunderten nach Aristoteles durchlief, wurden schon S. 29 f. angegeben.

Erster Abschnitt.

Stoizismus, Epikureismus, Skepsis.

I. Die stoische Philosophie.

§ 66. Die stoische Schule im 3. und 2. Jahrhundert.

Der Stifter der stoischen Schule war Zenon aus Kition auf Kypros, einer griechischen Stadt mit phönikischem Zuzug. Sein Tod fällt 262, seine Geburt, da er 72 Jahre alt wurde (nach Persäos bei Diog. VII, 28, wogegen der untergeschobene Brief ebenda 9 nichts beweist), 334/3. In seinem 22. Jahre kam er nach Athen, schloß sich an den Kyniker Krates, später an Stilpon an, benutzte aber auch den Unterricht des Megarikers Diodoros, des Xenokrates und Polemon.

Im Jahre 300 v. Chr. trat er selbst als Lehrer und philosophischer Schriftsteller auf[1]; seine Schüler wurden erst Zenoneer, dann von ihrem Versammlungsort, der Stoa Poikile, Stoiker genannt. Wegen seines Charakters allgemein verehrt, schied er freiwillig aus dem Leben. Ihm folgte Kleanthes aus Assos in Troas; ein Mann von seltener Willensstärke, Bedürfnislosigkeit und Sittenstrenge, aber geringer Beweglichkeit des Denkens; nach Ind. Stoic. Hercul. (s. o. S. 10) col. 29, 1 331/0 v. Chr. geboren und wahrscheinlich 99jährig, also 232/1[2]), durch freiwillige Aushungerung gestorben. Neben ihm sind unter Zenons persönlichen Schülern die namhaftesten: sein Landsmann und Hausgenosse Persäos, Ariston von Chios und Herillos von Karthago (über diese S. 222f. 235f.), Sphäros aus Bosporos, der Lehrer des spartanischen Königs Kleomenes, der Dichter Aratos aus Soloi in Kilikien. Kleanthes' Nachfolger war Chrysippos aus Soloi (Ol. 143, 208/4 v. Chr. 73jährig gestorben, also 280/76 geboren), der scharfsinnige Dialektiker und arbeitsame Gelehrte, der durch seine erfolgreiche Lehrtäigkeit und seine ungemein zahlreichen, freilich aber auch allzu weitschweifigen, in Stil und Darstellung vernachlässigten Schriften nicht bloß für die äußere Verbreitung des Stoizismus das bedeutendste leistete, sondern auch sein Lehrsystem zum Abschluß brachte. Zeitgenossen des Chrysippos sind Eratosthenes aus Kyrene (276/2—197/2)[3]), der berühmte Gelehrte, ein Schüler Aristons, und der Moralprediger Teles, dessen Kynismus vermuten läßt, daß gleichfalls Ariston seinen Zu-

---

[1]) [Die oben angegebenen Daten, die von den Ansätzen Zellers: Tod um 270, Geburt um 342 (s. Phil. d. Gr. III 1 S. 27 f.) erheblich abweichen, sind jetzt durch genaue Feststellung des Textes im Index Stoic. Hercul. c. IV gesichert worden; s. Crönert Kolotes u. Menedemos S. 138. Vgl. auch Rohde Rh. Mus. XXXIII, 622 ff. Gomperz ebd. XXXIV, 154 ff. u. Jacoby Apollodors Chronik S. 362 ff.]

[2]) [Zeller gibt als Todesjahr 251 an; s. jedoch Jacoby Ap.s Chr. S. 369 ff.]

[3]) [Danach ist der Ansatz S. 9: 284—204 zu berichtigen.]

sammenhang mit der Stoa (STOB. Floril. 95, 21) vermittelte[1]). Chrysippos folgten zwei seiner Schüler, erst Zenon von Tarsos, dann Diogenes aus Seleukia (D. der Babylonier), der noch 155 v. Chr. an der Philosophengesellschaft nach Rom (s. S. 216) teilnahm, sie aber wahrscheinlich nicht lange überlebte. Von Diogenes' zahlreichen Schülern war Antipatros aus Tarsos (gestorben 129 v. Chr.) sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl in Athen, während Archedemos, gleichfalls aus Tarsos, in Babylon eine Schule begründete. Zwei weitere Schüler von ihm, Boëthos und Panätios, werden uns § 80 begegnen.

§ 67. Charakter und Teile des stoischen Systems.

Da sich von den zahllosen Schriften stoischer Philosophen aus den ersten drei Jahrhunderten der Schule nur Bruchstücke erhalten haben[2]), die späteren Berichte aber die stoische Lehre in der Regel als ein Ganzes behandeln, ohne ausdrücklich anzugeben, welche ihrer Bestimmungen schon Zenon, welche erst seinen Nachfolgern, namentlich Chrysippos, angehören[3]), bleibt auch uns nur übrig, das System in der Gestalt, die es seit Chrysippos hatte, darzustellen, zugleich

---

[1]) [Wenn Teles sich auch vielfach mit der Stoa berührte, wie ja überhaupt diese Schule schon ihrem Ursprunge nach mit der kynischen nahe verwandt ist (s. u.), so ist er doch nach neueren Untersuchungen den Kynikern einzureihen; s. S. 111.]

[2]) Die Fragmente des Zenon u. Kleanther sind gesammelt von PEARSON 1891 (vgl. auch E. WELLMANN Die Philos. d. Stoikers Z. 1873 u. N. Jahrb. f. Philol. 1873 S. 433 ff. sowie WACHSMUTH Commentat. I et II de Zenone Citiensi et Cleanther Assio 1874), die des Zenon u. Chrysippos nebst denen ihrer Schüler von J. v. ARNIM in 3 Bdn. (1903/05).

[3]) Ausführliche Untersuchungen hierüber, deren Ergebnisse jedoch ziemlich weit auseinandergehen, finden sich bei R. HIRZEL Untersuch. zu CIC. phil. Schr. II a. 1882. L. STEIN Die Psychologie der Stoa I. II. 1886. 1888. — Wichtig für die Kenntnis auch der älteren stoischen Lehre sind die angef. beiden Werke von BONHÖFFER. Vgl. auch BARTH Die Stoa 1903; 2. Aufl. 1908.

aber auch die Lehrunterschiede innerhalb der Schule, soweit sie uns bekannt sind oder sich wahrscheinlich machen lassen, zu bemerken.

Was den Stifter der stoischen Schule zur Philosophie hinführte, war in erster Reihe das Bedürfnis, einen festen Rückhalt für sein sittliches Leben zu finden; und die Befriedigung dieses Bedürfnisses suchte er zunächst bei dem Kyniker Krates. Auch seine Nachfolger betrachteten sich als Abkömmlinge des kynischen Zweiges der sokratischen Schule, und wenn sie die angeben wollten, welche ihrem Ideal des Weisen am nächsten gekommen seien, nannten sie neben Sokrates einen Diogenes und Antisthenes. Mit diesen Philosophen gehen sie darauf aus, den Menschen durch seine Tugend unabhängig und glückselig zu machen; mit ihnen definieren sie die Philosophie als Übung der Tugend (*ἄσκησις ἀρετῆς, studium virtutis, sed per ipsam virtutem* SEN. ep. 89, 8) und machen den Wert der theoretischen Forschung von ihrer Bedeutung für das sittliche Leben abhängig. Und auch ihre Auffassung der sittlichen Aufgaben steht der kynischen nahe genug (vgl. § 71 f.). Aber was die Stoa vom Kynismus grundsätzlich unterscheidet, und was schon ihren Stifter über jenen hinausführte, das ist die Bedeutung, welche die Stoiker der wissenschaftlichen Forschung beilegen. Der letzte Zweck der Philosophie liegt für sie in ihrem Einfluß auf den sittlichen Zustand des Menschen; aber die wahre Sittlichkeit ist ohne wahre Erkenntnis nicht möglich: „tugendhaft“ und „weise“ werden als gleichbedeutend behandelt, und wenn die Philosophie mit der Tugendübung zusammenfallen soll, wird sie doch zugleich als „Erkenntnis des Göttlichen und Menschlichen“ definiert. Wenn Herillos das Wissen für das höchste Gut und den letzten Lebenszweck erklärte, kehrte er damit allerdings von Zenon zu Aristoteles zurück; aber andrerseits war es ein Versuch, den Stoizismus beim Kynismus festzuhalten, wenn Ariston nicht allein die gelehrte Bildung verachtete, sondern auch von der Dialektik und der Physik nichts wissen wollte, weil jene unnütz sei,

diese das menschliche Erkenntnisvermögen übersteige, und wenn er selbst in der Ethik nur den grundsätzlichen Erörterungen einen Wert beilegte, die spezielleren Lebensregeln dagegen für entbehrlich erklärte. Zenon selbst sah im wissenschaftlichen Erkennen die unerläßliche Bedingung des sittlichen Handelns; wie er denn auch schon die Einteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik von den Akademikern (vgl. S. 159 f.) entlehnt hatte. Für diese systematische Begründung seiner Ethik ging er nun zunächst auf Heraklit zurück, dessen Physik sich ihm wohl vor allem durch die Entschiedenheit empfahl, mit der sie den Gedanken durchführte, daß alles einzelne in der Welt nur die Erscheinung eines und desselben Urwesens, und daß es ein Gesetz sei, welches den Naturlauf bestimme und das Tun der Menschen bestimmen solle; dagegen mußte ihn an der platonischen und aristotelischen Metaphysik teils der Dualismus abstoßen, der den Wirkungen der Vernunft in der Welt die der Notwendigkeit zur Seite setzte (vgl. S. 142. 183. 189) und dadurch auch die Alleinherrschaft der Vernunft im menschlichen Leben zu gefährden schien, teils war ihr Idealismus und Spiritualismus, auch abgesehen von den Schwierigkeiten, in die er sie verwickelt hatte, mit seinem von Antisthenes überkommenen materialistischen Nominalismus (vgl. S. 112) zu unvereinbar, und er schien ihm wohl auch zu wenig geeignet, eine feste Grundlage für das Handeln zu gewähren, als daß er ihm hätte beitreten können. Um so entschiedener nahmen er und seine Schule die sokratisch-platonische Teleologie und den damit verbundenen Vorsehungsglauben in seine Weltansicht auf, und im einzelnen ergänzte er die heraklitische Physik vielfach durch die aristotelische. Noch größer ist der Einfluß der peripatetischen Logik auf die stoische, namentlich seit Chrysippos. Aber auch in der Ethik bemühte sich Zenon (s. u.) mit dem bedeutendsten Erfolge, die Härten und Schroffheiten des Kynismus zu mildern. Die stoische Philosophie ist daher keineswegs bloß eine Fortsetzung der kynischen, sondern sie hat diese unter Benützung alles dessen,

was die früheren Systeme hierfür boten, nach allen Seiten umgebildet und ergänzt.

Die drei Teile der Philosophie, welche die Stoiker zählten (wenn auch Kleanthes der Logik die Rhetorik, der Ethik die Politik, der Physik die Theologie beifügte), wurden im Unterricht nicht immer in derselben Ordnung vorgetragen, und auch über ihr Wertverhältnis lauten die Urteile verschieden, sofern bald der Physik als der Erkenntnis der „göttlichen Dinge", bald der Ethik als der für den Menschen wichtigsten Wissenschaft die oberste Stelle angewiesen wird. Indessen gehören Zenon und Chrysippos zu denen, welche mit der Logik begannen, dann zur Physik fortgingen und mit der Ethik schlossen.

§ 68. Die stoische Logik.

Unter dem Namen der Logik, den vielleicht Zenon aufgebracht hat, faßten die Stoiker seit Chrysippos alle Untersuchungen zusammen, welche sich auf die innere und äußere Rede (den *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*) beziehen, und sie teilten sie deshalb in die Rhetorik und die Dialektik; der letzteren wird die Lehre von den Kriterien und den Begriffsbestimmungen bald untergeordnet, bald beigeordnet. In der Dialektik unterscheiden sie die Lehre vom Bezeichnenden (*σημαῖνον*) und die vom Bezeichneten (*σημαινόμενον*) und rechneten zu jener die Poetik, die Theorie der Musik und die Grammatik, auf deren Entwicklung in der alexandrinischen und römischen Zeit der Stoizismus erheblich eingewirkt hat; die Lehre vom Bezeichneten entspricht im wesentlichen unserer formalen Logik, die von den Kriterien enthält die Erkenntnistheorie der Schule.

Im Gegensatz zu Platon und Aristoteles sind die Stoiker ausgesprochene Empiriker. Hatte schon Antisthenes nur den Einzeldingen Wirklichkeit zuerkannt, so folgert Zenon daraus, daß auch alles Erkennen von der Wahrnehmung des Einzelnen ausgehen müsse. Bei ihrer Geburt gleicht die Seele nach stoischer Lehre einer unbeschriebenen Tafel (daher der

Ausdruck „tabula rasa“ in der scholastischen Philosophie und bei Locke); jeder Inhalt muß ihr von den Objekten gegeben werden; die Vorstellung (φαντασία) ist, wie Zenon und Kleanthes sagten, ein Abdruck (τύπωσις) der Dinge in der Seele [1]), wie Chrysippos wollte, eine durch sie bewirkte Veränderung der Seele. Auch über unsre inneren Zustände und Tätigkeiten unterrichtet uns (nach Chrysippos) die Wahrnehmung; da aber auch diese in materiellen Vorgängen bestehen sollen, brauchen die Stoiker deshalb keinen Artunterschied zwischen äußerer und innerer Wahrnehmung anzunehmen. Aus der Wahrnehmung entstehen die Erinnerungen, und aus diesen die Erfahrung (vgl. S. 175). Durch Schlüsse aus dem Wahrgenommenen kommen wir zu den allgemeinen Vorstellungen (ἔννοιαι). Sofern diese von Natur und kunstlos aus allgemein bekannten Erfahrungen abgeleitet werden [2]), bilden sie jene „gemeinsamen Überzeugungen“ (κοιναὶ ἔννοιαι, *notitiæ communes*), welche aller wissenschaftlichen Untersuchung vorangehen und deshalb mit einer von Epikur entlehnten, in diesem Sinne, wie es scheint, zuerst von Chrysippos gebrauchten Bezeichnung, προλήψεις genannt werden. Auf kunstmäßiger Beweisführung und Begriffsbildung beruht die Wissenschaft, deren eigentümlicher Vorzug darin besteht, daß sie im Gegensatz zu der Meinung (δόξα) eine durch Einwürfe nicht zu erschütternde Überzeugung (κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου) oder ein System solcher

---

1) Kleanthes verglich die τύπωσις ἐν τῇ ψυχῇ in grob materialistischer Weise mit dem Abdrucke eines Siegelringes im Wachse (s. Sext. Emp. Math VII, 228 u. ö.); gegen diese Auffassung wandte sich Chrysippos.

2) [Ob die κοιναὶ ἔννοιαι wirklich nach stoischer Auffassung erst aus der Erfahrung abgeleitet wurden (vgl. Phil. d. Gr. III 1 S. 75), ist zu bezweifeln. Da sie in den Quellen wiederholt als φυσικαί oder ἔμφυτοι bezeichnet werden, so sind sie wohl als vor aller Erfahrung in uns vorhanden anzusehen, freilich nicht ihrem Inhalte nach wie die ideae innatae von Descartes und Leibniz, wohl aber in dem Sinne, daß die Anlage zu ihrer Entstehung uns angeboren ist. S. Barth Die Stoa S. 72 f. Vgl. Bonhöffer Epiktet u. d. Stoa S. 191.]

Überzeugungen ist. (Vgl. Platon S. 131.) — Da nun alle unsre Vorstellungen aus Wahrnehmungen entspringen, wird auch ihr Erkenntniswert davon abhängen, ob es Wahrnehmungen gibt, deren Übereinstimmung mit den wahrgenommenen Gegenständen gesichert ist. Eben dieses behaupten aber die Stoiker. Ein Teil unsrer Vorstellungen ist ihnen zufolge so beschaffen, daß sie uns nötigen, ihnen Beifall zu schenken (*συγκατατίθεσθαι*), sie sind mit dem Bewußtsein verknüpft, daß sie nur von etwas Wirklichem herstammen können, sie haben unmittelbare Evidenz (*ἐνάργεια*); wir ergreifen daher, wenn wir ihnen zustimmen, den Gegenstand selbst, und eben darin, in der Zustimmung zu einer so beschaffenen Vorstellung, besteht nach Zenon der Begriff (*κατάληψις*, ein von Zenon neu gebildeter Ausdruck), welcher daher (im Unterschied von der *ἔννοια*; s. S. 225) den gleichen Inhalt hat wie die bloße Vorstellung, aber durch das Bewußtsein seiner Übereinstimmung mit dem Objekt und durch seine daraus hervorgehende Unwandelbarkeit sich von ihr unterscheidet. Eine Vorstellung, welche dieses Bewußtsein mit sich führt, nannte Zenon eine begriffliche Vorstellung (*φαντασία καταληπτική*, d. h. eine solche, die ihren Gegenstand zu begreifen geeignet ist; Cicero erklärt sie allerdings von einem *visum quod percipi potest*, und er behauptete demgemäß, die begriffliche Vorstellung sei das Kriterium der Wahrheit[1]). Da aber aus den Wahrnehmungen die „gemeinsamen Überzeugungen" als ihre Folgen hervorgehen, konnten auch diese als natürliche Normen der Wahrheit betrachtet, und es konnten von Chrysippos die *αἴσθησις* und die *πρόληψις* als Kriterien bezeichnet werden[2]). Daß aber überhaupt

[1]) [Barth a. a. O. S. 66 f. faßt, wohl zutreffender, die *φαντ. καταλ.* als „greifbare Vorstellung", d. h. eine solche, deren Objekt greifbar ist. Vgl. über diese schwierige Frage Bonhöffer a. a. O. S. 160 ff.]

[2]) Daß dagegen die Angabe, einige von den älteren Stoikern hätten (statt der *φαντ. καταλ.*) den *ὀρθὸς λόγος* zum Kriterium gemacht (Poseidonios bei Diog. VII, 54), sich auf Zenon und Kleanthes beziehe, ist unwahrscheinlich, und was Zenon betrifft, mit Sext. Matth. VII, 150 ff. Cic.

ein Wissen möglich sein müsse, bewiesen die Stoiker in letzter Beziehung mit der Behauptung, andernfalls wäre kein Handeln nach vernünftiger Überzeugung möglich. Dabei verwickelten sie sich jedoch in den Widerspruch, daß sie einerseits die Wahrnehmung zur Norm der Wahrheit machten, andrerseits aber ein vollkommen gesichertes Wissen nur von dem wissenschaftlichen Erkennen erwarteten, wie dies freilich nicht bloß ihrem wissenschaftlichen Bedürfnis, sondern auch den praktischen Anforderungen eines Systems entsprach, welches die Tugend und Glückseligkeit des Menschen von seiner Unterordnung unter ein allgemeines Gesetz abhängig macht.

Der Teil der „Dialektik“, welcher unsrer formellen Logik entspricht, hat es mit dem Bezeichneten oder Ausgesprochenen (*λεκτόν*) zu tun, und dieses ist entweder unvollständig oder vollständig: jenes die Begriffe, dieses die Sätze. Von den Bestimmungen über die Begriffe ist das wichtigste die Kategorienlehre. Die Stoiker zählten nämlich statt der zehn aristotelischen Kategorien deren nur vier, welche sich zueinander so verhalten sollten, daß jede folgende eine nähere Bestimmung der vorangehenden ist und somit diese in sich enthält: das Substrat (*ὑποκείμενον*, auch *οὐσία*), die wesentliche Beschaffenheit (*τὸ ποιόν* oder *ὁ ποιός* sc. *λόγος*), welche ihrerseits in das *κοινῶς ποιόν* und das *ἰδίως ποιόν* zerfällt, die zufällige Beschaffenheit (*πὼς ἔχον*) und die beziehungsweise zufällige Beschaffenheit (*πρός τί πως ἔχον*). Als der gemeinsame Gattungsbegriff, unter den alle Kategorien fallen, wurde von den einen (wahrscheinlich Zenon) das Seiende, von den andern (Chrysippos) das Etwas (*τί*) bezeichnet, welches dann wieder in das Seiende und das Nichtseiende geteilt wurde. Von den vollständigen Aussagen oder den Sätzen sind Urteile oder Behauptungen (*ἀξιώματα*) die, welche entweder wahr oder falsch sind; unter ihnen unterschieden die Stoiker einfache (kategorische) und zusammen-

---

Acad. II, 77. I, 42 nicht zu vereinigen. Eher könnte man an Ariston denken. Poseidonios scheint damit einverstanden gewesen zu sein.

gesetzte, und unter den letzteren widmeten sie den hypothetischen besondere Sorgfalt. Ebenso bevorzugten sie in ihrer Behandlung der **Schlüsse** die hypothetischen und disjunktiven so entschieden, daß sie nur diese für eigentliche Schlüsse gelten lassen wollten. Indessen ist der wissenschaftliche Wert dieser Logik ein sehr mäßiger, und wenn die Stoiker allerdings im einzelnen das eine und andre genauer untersucht haben, konnte doch der pedantische äußerliche Formalismus, den namentlich Chrysippos in die Logik einführte, dem Gesamtzustand der Wissenschaft nicht förderlich sein.

§ 69. Die stoische Physik: die letzten Gründe und das Weltganze.

Die Weltanschauung der stoischen Schule ist von einer dreifachen Tendenz beherrscht. Im Gegensatz zu dem Dualismus der platonisch-aristotelischen Metaphysik dringt sie auf die Einheit der letzten Ursache und der von ihr ausgehenden Weltordnung: sie ist monistisch. Im Gegensatz zu ihrem Idealismus ist sie realistisch, ja materialistisch. Nichtsdestoweniger will sie aber, wie dies schon ihre ethischen Grundsätze verlangten, alles in der Welt als das Werk der Vernunft und ihren letzten Grund als die absolute Vernunft anerkannt wissen: ihr Standpunkt ist ein wesentlich teleologischer und ihr Monismus selbst wird dadurch zum Pantheismus. Vgl. S. 223.

Ein Wirkliches sind nach der Lehre der Stoiker nur die Körper. Denn wirklich, sagen sie, sei was wirkt oder leidet; diese Eigenschaft komme aber nur körperlichen Wesen zu. Sie erklärten daher nicht bloß alle Substanzen, die menschliche Seele und die Gottheit nicht ausgenommen, für Körper, sondern auch alle Eigenschaften der Dinge sollten in etwas Körperlichem, in den Luftströmungen (*πνεύματα*) bestehen, welche sich durch sie verbreiten und ihnen die Spannung (*τόνος*) mitteilen, die sie zusammenhält; und da dies natürlich auch von dem Seelenkörper gelten muß, werden auch die Tugenden, die Affekte, die Weisheit, das Gehen usw. als Zu-

stände der Seele Körper und lebende Wesen genannt; daß der leere Raum, der Ort, die Zeit und das Gedachte (λεκτόν, vgl. S. 227) keine Körper sein sollten, war nur eine, freilich unvermeidliche, Inkonsequenz. Um es von ihrem Standpunkt aus erklären zu können, daß sich die Seele durch den Leib, die Eigenschaften der Dinge durch die Dinge ihrem ganzen Umfang nach verbreiten, leugneten die Stoiker in ihrer Lehre von der *κρᾶσις δι' ὅλων* die Undurchdringlichkeit der Körper, indem sie behaupteten, ein Körper könne einen andern in allen seinen Teilen durchdringen, ohne doch zu e i n e m Stoff mit ihm zu werden. — Indessen unterscheiden sie trotz ihrem Materialismus doch auch zwischen dem Stoff und den Kräften, die in ihm wirken. Sie bezeichnen jenen für sich genommen als eigenschaftslos und leiten alle Eigenschaften der Dinge von der ihn durchdringenden vernünftigen Kraft (λόγος) und schon die Raumerfüllung selbst von zwei Bewegungen her, einer verdichtenden und einer verdünnenden, einer nach innen und einer nach außen gehenden. Alle in der Welt wirkenden Kräfte können aber nur von e i n e r Urkraft herstammen; wie dies die Einheit der Welt, der Zusammenhang und die Übereinstimmung aller ihrer Teile beweist. Wie alles Wirkliche, muß auch diese körperlich und näher als warmer Hauch (πνεῦμα) oder (was dasselbe) als Feuer gedacht werden; denn die Wärme ist es, die alles erzeugt, belebt und bewegt. Aber andrerseits zeigt die Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung und insbesondre die Vernünftigkeit der menschlichen Natur, daß diese letzte Weltursache zugleich die vollkommenste Vernunft, das gütigste, menschenfreundlichste Wesen, mit einem Wort die Gottheit sein muß; und sie ist dies eben deshalb, weil sie aus dem vollkommensten Stoffe besteht. Da alles in der Welt seine Eigenschaften, seine Bewegung und sein Leben ihr zu verdanken hat, muß sie zu dem Weltganzen in einem ähnlichen Verhältnis stehen wie unsre Seele zu unserm Leibe: sie durchdringt alle Dinge als das Pneuma oder das künstlerische Feuer (πῦρ τεχνικόν), das sie belebt und ihre Keimformen

(*λόγοι σπερματικοί*) in sich schließt; sie ist die Seele, der Geist (*νοῦς*), die Vernunft (*λόγος*) der Welt, die Vorsehung, das Verhängnis, die Natur, das gemeinsame Gesetz usw.; denn alle diese Begriffe bezeichnen den gleichen Gegenstand, nur nach verschiedenen Seiten. Wie aber in der Seele des Menschen, obwohl sie dem ganzen Leibe gegenwärtig ist doch der beherrschende Teil von den übrigen unterschieden und ihm ein besonderer Sitz angewiesen wird, so geschieht dies auch mit der Seele des Weltganzen: die Gottheit oder Zeus soll im äußersten Umkreis der Welt (nach Archedemos in ihrer Mitte, nach Kleanthes in der Sonne) ihren Sitz haben und sich von hier aus durch die Welt verbreiten. Aber ihr Unterschied von der Welt ist immer nur ein relativer, nur der des unmittelbar und des mittelbar Göttlichen: an sich sind beide dasselbe, es ist das gleiche Wesen, von dem ein Teil die Gestalt der Welt annimmt, während ein andrer seine ursprüngliche Gestalt beibehält und jenem in dieser als die wirkende Ursache oder die Gottheit gegenübertritt, und auch diese Verschiedenheit der Erscheinung ist eine vorübergehende, sie ist in der Zeit entstanden und hebt sich seiner Zeit wieder auf.

Um die Welt zu bilden, verwandelte die Gottheit einen Teil des feurigen Dunstes, aus dem sie besteht, zunächst in Luft, dann in Wasser, dem sie selbst als bildende Kraft (*λόγος σπερματικός*) innewohnte; von dem Wasser schlug sich unter ihrer Einwirkung ein Teil als Erde nieder, ein andrer blieb Wasser, ein dritter wurde zu Luft, und aus dieser entzündete sich bei weiterer Verdünnung das elementarische Feuer. So bildete sich der Leib der Welt im Unterschied von ihrer Seele, der Gottheit. Aber wie dieser Gegensatz in der Zeit entstanden ist, so hebt er sich mit der Zeit auch wieder auf: nach Ablauf der gegenwärtigen Weltperiode verwandelt ein Weltbrand alle Dinge in eine ungeheure Masse feurigen Dunstes: Zeus nimmt die Welt in sich zurück, um sie zur vorbestimmten Zeit wieder aus sich zu entlassen (vgl. S. 64); so daß demnach die Geschichte der Welt und

der Gottheit sich in endlosem Kreislauf zwischen Weltbildung und Weltzerstörung bewegt. Da aber diese Bewegung immer denselben Gesetzen folgt, sind alle die zahllosen aufeinanderfolgenden Welten sich so ununterscheidbar ähnlich, daß in jeder von ihnen bis aufs kleinste hinaus die gleichen Personen, Dinge und Ereignisse vorkommen wie in allen andern. Denn eine unverbrüchliche Notwendigkeit, ein festverketteter Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen bestimmt alles Geschehen; wie dies in einem so streng pantheistischen System durchaus folgerichtig ist und auch in den stoischen Definitionen des Verhängnisses oder Schicksals, der Natur und der Vorsehung sich ausdrückt. Auch der menschliche Wille macht in dieser Beziehung keine Ausnahme; der Mensch handelt freiwillig, sofern es sein eigener Trieb (ὁρμή) ist, der ihn bestimmt, und auch das, was das Schicksal verfügt, kann er frei, d. h. mit eigener Zustimmung, tun; aber tun muß er es unter allen Umständen: *volentem fata ducunt, nolentem trahunt.* Auf diesem Zusammenhang aller Dinge (συμπάθεια τῶν ὅλων) beruht die Einheit, auf der Vernünftigkeit der Ursache, von der er ausgeht, beruht die Schönheit und Vollkommenheit der Welt; und je eifriger sich nun die Stoiker bemühten, ihren Vorsehungsglauben durch Beweise aller Art zu begründen, um so weniger konnten sie sich auch der Aufgabe entziehen, die durchgängige Vollkommenheit der Welt nachzuweisen und gegen die Einwürfe, die das vielfache Übel in ihr an die Hand gab, zu verteidigen. Der Haupturheber dieser Physikotheologie und Theodizee scheint Chrysippos zu sein. Gerade von ihm wissen wir aber auch, daß er den Satz, die Welt sei um der Menschen und Götter willen gebildet, mit der kleinlichsten und äußerlichsten Teleologie durchführte; und wenn der Grundgedanke der stoischen Theodizee [1]), daß selbst die Unvollkommenheit des

[1]) Vgl. Capelle Arch. f. Gesch. d. Phil. XX S. 173 ff., wo ein Unterschied zwischen der Auffassung der älteren Stoa (Chrysippos) und der der mittleren (Panaitios und Poseidonios) in bezug auf das göttliche Walten in der Natur nachgewiesen wird.

Einzelnen der Vollkommenheit des Ganzen diene, allen späteren ähnlichen Versuchen zum Vorbild gedient hat, so war doch die Aufgabe, das moralische Übel mit ihrem theologischen Determinismus zu vereinigen, für die Stoiker um so schwerer, je greller sie (s. S. 237) seinen Umfang und seine Macht zu schildern pflegten.

§ 70. Die Natur und der Mensch.

In ihrer Naturlehre halten sich die Stoiker, wie dies der damalige Stand der Naturwissenschaft mit sich brachte, weniger an Heraklit als an Aristoteles. Ihm folgten sie, abgesehen von untergeordneten Abweichungen, in ihrer Lehre über die vier Elemente, und wenn sie auch neben diesen den Äther als fünften Körper entbehrlich fanden, unterschieden sie doch zwischen dem ätherischen und dem irdischen Feuer: jenes sollte sich kreisförmig, dieses geradlinig bewegen (vgl. S. 190). Daß alle Elementarstoffe fortwährend ineinander übergehen, alle Dinge in beständiger Umwandlung begriffen sind und eben hierauf der Zusammenhalt der Welt beruht, wird von den Stoikern vielfach hervorgehoben; deshalb mit Heraklit jeden festen Bestand der Dinge zu leugnen, ist nicht ihre Absicht, aber ebensowenig wird dieser Wechsel mit Aristoteles (S. 192) auf die Welt unter dem Monde beschränkt.

In ihren Vorstellungen über das Weltgebäude hielten sie sich an die herrschenden Annahmen. Die Gestirne denken sie sich in ihren Sphären befestigt; ihr Feuer soll sich von den Ausdünstungen der Erde und der Gewässer nähren; ihre Göttlichkeit und Vernünftigkeit wird von der Reinheit dieses Feuers hergeleitet. Die sämtlichen Naturwesen werden in vier Klassen geteilt, die sich dadurch unterscheiden, daß die unorganischen Dinge von einer bloßen ἕξις zusammengehalten werden, die Pflanzen von einer φύσις, die Tiere von einer Seele, die Menschen von einer vernünftigen Seele.

Ein höheres Interesse hat unter den Naturwesen für unsre Philosophen nur der M e n s c h und am Menschen seine Seele. Sie ist zwar wie alles Wirkliche körperlicher Natur,

und sie entsteht zugleich mit dem Leibe auf dem physischen Wege der Zeugung; aber ihr Stoff ist der reinste und edelste, ein Teil des göttlichen Feuers, der sich bei der ersten Entstehung der Menschen aus dem Äther in ihre Leiber herabgesenkt hat, und von den Eltern als ein Ableger ihrer Seelen auf die Kinder übergeht. Dieses Seelenfeuer nährt sich vom Blute, und im Zentrum des Blutlaufes, im Herzen, hat (nach Zenon, Kleanthes, Chrysippos usw., von denen nur einzelne abwichen) der beherrschende Teil der Seele (das *ἡγεμονικόν*) seinen Sitz. Von hier aus verbreiten sich seine sieben Ableger, nämlich die fünf Sinne, das Sprach- und das Zeugungsvermögen, zu den entsprechenden Organen. Aber der Sitz der Persönlichkeit liegt nur in dem beherrschenden Teil oder der Vernunft, der die niederen wie die höheren Seelentätigkeiten angehören, und in deren Gewalt die Zustimmung zu den Vorstellungen ebenso liegt wie die Willensentschlüsse. Beides aber freilich nur in dem Sinn, den der stoische Determinismus allein gestattet (vgl. S. 231). Nach dem Tode sollen die Seelen, wie Kleanthes annahm, alle, nach Chrysippos dagegen nur die, welche sich die nötige Kraft dazu erworben haben, die der Weisen, bis zum Weltende fortdauern, um dann mit allem andern in die Gottheit zurückzukehren. Die beschränkte Dauer dieses Fortlebens hält indessen die Stoiker, namentlich einen Seneca, nicht ab, die Seligkeit des höheren Lebens nach dem Tode mit ähnlichen Farben zu schildern wie Platon und die christlichen Theologen.

§ 71. Die stoische Ethik: ihre allgemeinen Grundzüge[1]).

Wenn auch alles den Weltgesetzen gehorcht, so ist doch nur der Mensch durch seine Vernunft befähigt, sie zu erkennen und ihnen mit Bewußtsein zu folgen. Eben dies ist nun der leitende Gedanke der stoischen Sittenlehre. Ihr oberster Grundsatz ist im allgemeinen das naturgemäße Leben, das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, und daß erst die

[1]) S. Dyroff Die Ethik der alten Stoa 1897.

Nachfolger Zenons diesen Grundsatz so formulierten, während er selbst nur das ὁμολογουμένως ζῆν, ein mit sich übereinstimmendes Leben verlangte (Areios Did. b. Stob. Ekl. II, 7, 6 a S. 75, 11 W.), ist um so unwahrscheinlicher, da Diog. VII, 87 das Gegenteil bestimmt sagt, und da schon Zenons Lehrer Polemon das naturgemäße Leben verlangt hatte (vgl. S. 162)[1]; wenn Kleanthes die Natur, der unser Leben gemäß sein soll, als die *κοινὴ φύσις* bezeichnete, Chrysippos als die allgemeine und im besondern die menschliche, so hat der eine den andern doch mehr nur im Ausdruck berichtigt. Der allgemeinste Naturtrieb ist aber der Selbsterhaltungstrieb; für jedes Wesen kann nur, was seiner Selbsterhaltung dient, einen Wert (*ἀξία*) haben und zu seiner Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*, *εὔροια βίου*) beitragen. Für vernünftige Wesen hat daher nur das Vernunftgemäße einen Wert: nur die Tugend ist für sie ein Gut, nur in ihr besteht ihre Glückseligkeit, die deshalb an keine weitere Bedingung geknüpft ist (die Tugend ist *αὐτάρκης πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν*). Ebenso ist umgekehrt das einzige Übel die Schlechtigkeit (*κακία*). Alles andere dagegen ist gleichgültig (*ἀδιάφορον*): Leben, Gesundheit, Ehre, Besitz usw. sind keine Güter, Tod, Krankheit, Schmach, Armut usf. keine Übel. Am allerwenigsten darf die Lust für ein Gut oder gar für das höchste Gut gehalten und um ihrer selbt willen erstrebt werden; sie ist eine Folge unsrer Tätigkeit, wenn diese von der rechten Art ist (denn das Rechthandeln gewährt freilich die einzige wahre Befriedigung), aber sie darf nie ihr Zweck sein; und wenn auch nicht alle Stoiker so weit gingen wie Kleanthes, der sie gar nicht zu den naturgemäßen Dingen gerechnet wissen wollte, so leugneten doch alle, daß sie für sich genommen irgendeinen Wert habe; und sie suchten eben deshalb das

[1] Vgl. Phil. d. Gr. III 1 S. 211, 1 und Bonhöffer Ethik Epiktets S. 11 ff. Im Grunde stehen beide Forderungen nach stoischer Auffassung im engsten Zusammenhange miteinander. Barth Die Stoa S. 102 ff. 108 hat daher schwerlich recht, wenn er Zenon ausschließlich das ὁμολογουμένως ζῆν, also ein rein formales Prinzip des Handelns, zuschreibt.

eigentümliche Glück des Tugendhaften ganz überwiegend nur in der Freiheit von Störungen, der Gemütsruhe, der inneren Unabhängigkeit. Weil die Tugend allein für den Menschen ein Gut ist, bildet das Streben nach ihr das allgemeine Gesetz seiner Natur; und dieser Begriff des Gesetzes, der Pflicht, kommt bei den Stoikern stärker als bei den früheren Moralpredigern zur Geltung. Da aber neben den vernünftigen Trieben auch unvernünftige und maßlose, oder Affekte[1]) in uns sind (welche schon Zenon auf vier Hauptaffekte: Lust, Begierde, Bekümmernis und Furcht zurückführte), trägt die stoische Tugend wesentlich den Charakter eines Kampfes mit den Affekten; sie sind etwas Vernunftwidriges und Krankhaftes (*ἀῤῥωστήματα*, und wenn sie habituell werden, *νόσοι ψυχῆς*), sie sollen nicht bloß (wie Akademiker und Peripatetiker wollten) gemäßigt, sondern ausgerottet werden: unsre Aufgabe ist die Freiheit von Affekten, die Apathie. Im Gegensatz zu den Affekten besteht die Tugend in der vernunftmäßigen Beschaffenheit der Seele. Ihre erste Bedingung sind richtige Ansichten über das, was zu tun und zu lassen ist; denn wir streben (sagt Zenon mit Sokrates) immer nach dem, was wir für ein Gut halten, wenn es auch in unsrer Gewalt liegt, einer Meinung hierüber unsre Zustimmung zu gewähren oder zu versagen. Die Tugend wird deshalb als ein Wissen, die Untugend als Unwissenheit bezeichnet, die Affekte auf falsche Werturteile zurückgeführt. Aber mit dem sittlichen Wissen denken sich die Stoiker die Geistes- und Willensstärke (*τόνος, εὐτονία, ἰσχύς, κράτος*), die namentlich Kleanthes betonte, so unmittelbar verbunden, daß das Wesen der Tugend ebenso gut auch in ihr gefunden werden kann. Als die gemeinsame Wurzel aller Tugenden bezeichnete Zenon die Einsicht (*φρόνησις*), Kleanthes die Seelenstärke (*ἰσχύς, κράτος*), Ariston die Gesundheit; seit Chrysippos ist es üblich, sie in der Weisheit (*σοφία*) als der Wissenschaft von den

---

[1]) *Πάθος*, als *ἄλογος ψυχῆς κίνησις* oder *ὁρμὴ πλεονάζουσα* d. h. „ein übermäßiger Trieb“ definiert.

göttlichen und den menschlichen Dingen zu suchen. Aus ihr sollten vier Grundtugenden hervorgehen, die dann wieder vielfach gespalten wurden: die Einsicht, Tapferkeit, Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) und Gerechtigkeit; Kleanthes jedoch setzte an die Stelle der Einsicht die Beharrlichkeit (ἐγκράτεια). Voneinander sollten sich die verschiedenen Tugenden nach Ariston (und im Grunde auch nach Kleanthes) nur durch die Gegenstände unterscheiden, an denen sie sich äußern; Chrysippos und die Späteren nahmen innere, qualitative Unterschiede zwischen ihnen an. Aber daran hielten auch sie fest, daß sie als Äußerungen einer und derselben Gesinnung unzertrennlich verbunden seien, daß da, wo eine Tugend ist, notwendig alle sein müssen und ebenso, wo ein Fehler ist, alle Fehler; daß daher alle Tugenden an Wert, alle Fehler an Verwerflichkeit einander gleich stehen. Denn nur auf die Gesinnung komme es an; nur sie mache die Pflichterfüllung (καθῆκον) zur tugendhaften Handlung (κατόρθωμα); in welcher Form diese sich äußert, sei unerheblich. Diese Gesinnung kann aber, wie die Stoiker glauben, nur ganz oder gar nicht vorhanden sein. Tugend und Schlechtigkeit sind Beschaffenheiten, die keines Gradunterschiedes fähig sind (διαθέσεις, nicht bloße ἕξεις), es liegt daher nichts zwischen ihnen in der Mitte, man kann sie nicht teilweise haben, sondern nur haben oder nicht haben, nur tugendhaft oder lasterhaft, nur ein Weiser oder ein Tor sein, und es ist deshalb der Übergang von der Torheit zur Weisheit ein momentaner: die Fortschreitenden (προκόπτοντες) gehören noch zu den Toren. Der Weise ist das Ideal aller Vollkommenheit, und da diese die einzige Bedingung der Glückseligkeit ist, auch das aller Glückseligkeit, der Tor das aller Schlechtigkeit und Unseligkeit. Jener ist (wie dies mit deklamatorischem Pathos ausgeführt wird) allein frei, allein schön, reich, glücklich usw.; er besitzt alle Tugenden und alles Wissen, tut immer in allen Dingen und allein das Richtige, ist der einzige wirkliche König, Staatsmann, Dichter, Wahrsager, Steuermann usw., ist durch-

aus frei von Bedürfnissen und Leiden, ist der einzige Freund der Götter. Seine Tugend ist unverlierbar (oder geht höchstens, wie Chrysippos einräumte, durch Geisteskrankheit verloren), seine Glückseligkeit kommt der des Zeus gleich und kann durch die Zeitdauer nicht vermehrt werden. Der Tor seinerseits ist durchaus schlecht und elend, ein Sklave, ein Bettler, ein Unwissender; er kann nichts Gutes tun, kann nicht anders als fehlen: alle Toren sind Verrückte (πᾶς ἄφρων μαίνεται). Toren sind aber, wie die Stoiker glaubten, alle Menschen mit wenigen, fast verschwindenden Ausnahmen; selbst den gefeiertsten Staatsmännern und Helden wird höchstens das inkonsequente Zugeständnis gemacht, daß sie mit den gemeinsamen Fehlern in etwas geringerem Maße behaftet gewesen seien als die andern, und namentlich von jüngeren Anhängern der Schule, wie Seneca, wird der Umfang und die Tiefe der menschlichen Sündhaftigkeit nicht selten mit ebenso lebhaften Farben geschildert wie gleichzeitig und später von den christlichen Theologen.

In alledem folgen die Stoiker im wesentlichen den Grundsätzen des Kynismus, wenn auch mit den Abweichungen, welche sich aus ihrer wissenschaftlichen Begründung und Darstellung ergaben. Indessen konnte schon Zenon sich nicht verbergen, daß diese Grundsätze eingreifender Milderungen und Einschränkungen bedürfen; und diese Milderungen waren nicht nur die Bedingung, unter der sie allein die engen Grenzen einer Sekte überschreiten und zu einer geschichtlichen Macht werden konnten, sondern sie ergaben sich auch aus den allgemeinen Voraussetzungen der stoischen Ethik. Denn ein System, das in praktischer Beziehung die Naturgemäßheit, in theoretischer die allgemeine Überzeugung als Norm anerkannte, durfte sich mit keiner von beiden in einen so grellen Widerspruch setzen, wie ihn ein Antisthenes und Diogenes ohne Bedenken auf sich genommen hatten. So wurden denn zunächst in der Güterlehre unter den sittlich gleichgültigen Dingen drei Klassen unterschieden: solche, die naturgemäß sind und deshalb einen Wert (ἀξία) haben, die

daher wünschenswert und für sich genommen vorzuziehen (*προηγμένα*) sind; solche, die naturwidrig und deshalb im Unwert (*ἀπαξία*) und zu vermeiden (*ἀποπροηγμένα*) sind; und endlich die, welchen weder ein Wert noch ein Unwert zukommt, die Adiaphora im engeren Sinn. Ariston, der diese Unterscheidung bestritt und gerade in der vollständigen Gleichgültigkeit gegen sie die höchste Aufgabe des Menschen (*τέλος*) sehen wollte, zog sich durch dieses Zurückgehen von Zenon zu Antisthenes den Vorwurf zu, daß er jedes Handeln aus Gründen unmöglich mache; Herillos freilich wich auch von Zenon ab, wenn er behauptete, daß ein Teil der sittlich gleichgültigen Dinge, ohne auf den letzten Lebenszweck (das *τέλος*) bezogen zu werden, doch einen selbständigen Nebenzweck (*ὑποτελίς*) bilden könne. Nur durch diese Modifikation ihrer Güterlehre war es den Stoikern möglich, ein positives Verhältnis zu den Aufgaben des praktischen Lebens zu gewinnen; indessen wurde von ihr auch nicht selten ein Gebrauch gemacht, der sich mit der Strenge der stoischen Grundsätze nicht vertrug. Auf das Verhalten zu dem Wünschenswerten und Verwerflichen beziehen sich nun die bedingten oder „mittleren" Pflichten (*μέσα καθήκοντα*), die von den vollkommenen, den *κατορθώματα*, unterschieden werden[1]): denn bei ihnen allen handelt es sich um Vorschriften, die unter Umständen außer Kraft treten können. Wie ferner eine bedingte Wertschätzung gewisser Adiaphora gestattet, ja verlangt wird, so wird auch die Apathie des Weisen so weit gemildert, daß gesagt wird, die Anfänge der Affekte kommen auch bei ihm vor, nur ohne seine Zustimmung zu gewinnen, und gewisse vernunftmäßige Gemüts-

---

[1]) Die gleichen Ausdrücke bezeichnen aber auch den Unterschied der Legalität und Moralität (s. S. 236), wobei es ohne Verwirrung nicht abgeht. [Bonhöffer Ethik Epiktets S. 229 ff. läßt diese Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität in gewissem Sinne gelten, hält aber die andre Deutung, daß das *καθῆκον* eine bedingte, das *κατόρθωμα* eine unbedingte Pflicht bezeichne, für unzutreffend. Vgl. Dyroff Ethik d. alten Stoa S. 133 f.]

bewegungen (εὐπάθειαι) finden sich sogar nur bei ihm. Je weniger endlich die Stoiker selbst einen aus ihrer Mitte als einen Weisen zu bezeichnen wagten, je zweifelnder sich viele von ihnen in dieser Beziehung sogar über einen Sokrates und Diogenes äußerten, um so unvermeidlicher war es, daß sich bald genug die „Fortschreitenden" in immer größerer Bedeutung zwischen die Toren und die Weisen einschoben und den letzteren in den stoischen Schilderungen fast ununterscheidbar nahegerückt wurden.

§ 72. Fortsetzung: die angewandte Moral. Das Verhältnis des Stoizismus zur Religion.

Wenn die Erörterungen über einzelne sittliche Verhältnisse und Aufgaben in der nacharistotelischen Zeit überhaupt einen breiten Raum einnahmen, so ließen die Stoiker (mit Ausnahme Aristons; vgl. S. 222 f.) sich diese ganz besonders angelegen sein; und sie scheinen hierbei namentlich auch die kasuistischen Fragen, zu denen die Kollision der Pflichten Anlaß gibt, mit um so größerer Vorliebe besprochen zu haben, je reicher die Gelegenheit zur Betätigung ihrer dialektischen Kunst war, die solche Erörterungen gewährten. So wichtig aber diese spezielleren Ausführungen für den praktischen Einfluß der stoischen Ethik und für die Verbreitung reinerer sittlicher Begriffe waren, so scheint doch ihr wissenschaftlicher Wert nicht sehr erheblich und ihre Behandlung nicht selten eine allzu kleinliche gewesen zu sein. Als charakteristisch tritt in ihnen, soweit sie uns bekannt sind, das doppelte Bestreben hervor: den Einzelnen einesteils in seiner sittlichen Selbstgewißheit von allem Äußeren unabhängig zu machen, anderenteils aber den Aufgaben gerecht zu werden, die sich aus seinem Verhältnis zu dem größeren Ganzen, dessen Teil er ist, ergeben. Auf jener Seite liegen die Züge, welche den Stoizismus als einen Abkömmling des Kynismus bezeichnen; auf dieser die, wodurch er jenen überschreitet und ergänzt. Die vollkommene

Unabhängigkeit von allem, was unsre sittliche Beschaffenheit nicht beeinflußt, die Erhabenheit über äußere Verhältnisse und körperliche Zustände, die Selbstgenugsamkeit des Weisen, die Bedürfnislosigkeit eines Diogenes ist auch stoisches Ideal; und so wenig die kynische Lebensweise allgemein verlangt wird, so würdig findet man sie doch des Philosophen, falls die Umstände sie gestatten. Der Grundsatz, daß der sittliche Charakter der Handlungen nur von der Gesinnung abhänge, nicht von der äußeren Tat, verleitete die Stoiker, wie ihre Vorgänger, zu manchen auffallenden und einseitigen Behauptungen; wenn auch immerhin das Anstößigste, was ihnen in dieser Beziehung vorgeworfen wird, teils nur hypothetisch, teils als eine Folgerung aus den von ihnen bekämpften Ansichten vorgetragen worden zu sein scheint. Um endlich dem Menschen seine Unabhängigkeit für alle Fälle zu sichern, gestatteten sie den freiwilligen Austritt aus dem Leben (*ἐξαγωγή*) nicht etwa nur als Zuflucht in der äußersten Not, sondern sie sahen darin geradezu die höchste Bewährung der sittlichen Freiheit, einen Schritt, durch den man beweist, daß man auch das Leben zu den gleichgültigen Dingen rechnet, und zu dem man berechtigt ist, sobald es irgendwelche Umstände naturgemäßer erscheinen lassen, das irdische Leben zu verlassen als länger darin zu bleiben. Zenon, Kleanthes, Eratosthenes, Antipatros, und viele andre Stoiker haben auf diese Weise geendet.

So unabhängig sich aber der Stoiker allem entgegenstellt, was nicht er selbst ist, so eng fühlt er sich mit seinesgleichen verbunden. Vermöge seiner Vernünftigkeit erkennt der Mensch sich selbst als Teil des Weltganzen und ebendamit als verpflichtet, für dieses Ganze zu wirken; er weiß sich allen Vernunftwesen von Natur verwandt, sieht sie alle als gleichartig und gleichberechtigt, unter demselben Natur- und Vernunftgesetz stehend an, er betrachtet es als ihre natürliche Bestimmung, füreinander zu leben. Der Trieb nach Gemeinschaft ist daher unmittelbar in der menschlischen Natur begründet, die zwei Grundbedingungen dieser Ge-

meinschaft, die Gerechtigkeit und die Menschenliebe, sind durch sie gefordert. Es sind nicht bloß alle Weisen, wie die Stoiker sagen, sich von Natur befreundet, und es wird überhaupt der Freundschaft von ihnen ein so hoher Wert beigelegt, daß es ihnen nicht ganz gelingt, ihre Sätze von der Selbstgenugsamkeit des Weisen mit diesem Freundschaftsbedürfnis durchaus in Einklang zu bringen; sondern auch alle andern Verbindungen unter den Menschen werden in ihrer sittlichen Bedeutung anerkannt. Sie empfehlen die Ehe und wollen sie in rein sittlichem Geiste geführt wissen; und können sie auch zu der politischen Tätigkeit kein rechtes Herz fassen, so sind sie doch unter den Philosophenschulen des späteren Altertums immer noch die, welche sich mit den Aufgaben des Staatslebens am eingehendsten beschäftigt und die meisten unabhängigen politischen Charaktere gebildet hat. Weit wichtiger aber als die Verbindung des Einzelnen mit seinem Volke ist ihnen allerdings seine Verbindung mit dem Ganzen der Menschheit; an die Stelle der Politik tritt hier der Kosmopolitismus, dessen eifrigste und erfolgreichste Verkündiger die Stoiker waren. Da es die Gleichheit der Vernunft in den Einzelnen ist, auf der alle Gemeinschaft unter den Menschen beruht, so muß sich diese auch ebensoweit erstrecken als jene. Alle Menschen sind sich verwandt, alle haben den gleichen Ursprung und dieselbe Bestimmung, alle stehen unter einem Gesetz, sind Bürger eines Staates, Glieder eines Leibes. Alle Menschen haben als Menschen Anspruch auf unser Wohlwollen; selbst die Sklaven können ihr Recht von uns fordern, unsrer Hochschätzung sich würdig erweisen, selbst unsern Feinden sind wir als Menschen verzeihende Milde, bereitwillige Unterstützung schuldig, wie dies namentlich die Stoiker aus der Römerzeit vielfach und eindringlich hervorheben. Dieser Kosmopolitismus ist einer der eingreifendsten von den Zügen, welche den Stoizismus zum echten Vertreter der hellenistischen und römischen Periode gemacht und ihm seine nicht hoch genug

anzuschlagende Bedeutung für die Entstehung und die Verbreitung des Christentums gegeben haben.

Wird die Zusammengehörigkeit aller Vernunftwesen noch weiter ausgedehnt, so erhalten wir den Begriff der Welt als eines aus den Göttern und Menschen bestehenden Gemeinwesens[1]) und die Forderung der unbedingten Unterwerfung unter die Gesetze und die Verfügungen dieses Gemeinwesens; und eben hierin, in dem Gehorsam gegen die Weltgesetze und der Ergebung in das Schicksal, die uns von den Stoikern so unablässig eingeschärft wird, besteht auf ihrem Standpunkt das Wesentliche der Religion. Die Frömmigkeit ist die Kenntnis der Verehrung der Götter (*ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας* Diog. VII, 119. Stob. Ekl. II, 7, 5 b 2 p. 62, 2 W.). Diese besteht aber ihrem Wesen nach in richtigen Vorstellungen über sie, im Gehorsam gegen ihren Willen, in der Nachahmung ihrer Vollkommenheit (Sen. ep. 95, 47. Epikt. Ench. 31, 1), in der Reinheit des Herzens und des Willens (Cic. N. D. II, 71. Sen. Fr. 123), also mit einem Wort in der Weisheit und Tugend. Die wahre Religion ist von der Philosophie nicht verschieden. Was dagegen der Volksglaube darüber Hinausgehendes enthält, daran fanden auch die Stoiker viel auszusetzen. Die Ungereimtheit des antropomorphischen Götterglaubens, die Unwürdigkeit der mythischen Erzählungen über Götter und Heroen, die Albernheit der herkömmlichen Zeremonien wird seit Zenon von älteren und jüngeren Mitgliedern der Schule, unter den uns bekannten von keinem schärfer als von Seneca, getadelt. Aber trotzdem sind die Stoiker, im ganzen genommen, nicht Gegner, sondern Verteidiger der Volksreligion: teils, wie es scheint, weil sie in ihrer allgemeinen Anerkennung einen Beweis ihrer Wahrheit sahen, teils und vor allem, weil

---

[1]) *Σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων* (Diog. VII, 138. Stob. Ekl. I, 21, 5 p. 184, 8 W. nach Poseidonios und Chrysippos); *πόλις ἣ συνέστηκεν ἐξ ἀνθρώπων τε καὶ θεῶν* (Muson. b. Stob. Foril. 40, 9, p. 749, 10 H.).

sie sich nicht entschließen konnten, der Masse der Menschen eine für sie unentbehrliche Stütze der Sittlichkeit zu entziehen. Den eigentlichen Inhalt der Mythologie sollte die philosophische Theologie bilden; in den Göttern dieser sollte der eine Gott des Stoizismus teils unmittelbar, teils mittelbar verehrt werden: unmittelbar unter der Gestalt des Zeus[1]), mittelbar unter der der übrigen Götter, sofern diese nichts andres seien als Darstellungen der göttlichen Kräfte, die sich uns in den Gestirnen, den Elementen, den Früchten der Erde, den großen Männern und Wohltätern der Menschheit zu erkennen geben. Das Mittel aber, um diese philosophische Wahrheit (den φυσικὸς λόγος) in den Mythen nachzuweisen, war für die Stoiker deren allegorische Auslegung; ein Verfahren, das vor ihnen nur vereinzelt vorkommt, das aber von ihnen und allem nach schon von Zenon zum System gemacht und bereits von einem Kleanthes und Chrysippos in einem solchen Umfang und mit so unglaublicher Willkür und Geschmacklosigkeit zur Anwendung gebracht wurde, daß sie hierin von ihren Nachfolgern auf heidnischem, jüdischem und christlichem Gebiet kaum übertroffen werden konnten. In demselben Geist wurde die Weissagung, auf die sie den größten Wert legten, schon von Zenon, Kleanthes, Sphäros, namentlich aber von Chrysippos und seinen Nachfolgern behandelt. Das Irrationale wurde auch hier künstlich rationalisiert; vermöge des Zusammenhangs (συμπάθεια s. S. 231) aller Dinge sollten zukünftige Ereignisse sich durch gewisse natürliche Vorzeichen ankündigen, zu deren Kenntnis und Deutung teils eine natürliche, auf der Gottesverwandtschaft des Menschen beruhende Begabung, teils kunstmäßige Beobachtung befähige; und keine Erzählung von eingetroffenen Vorbedeutungen war so abenteuerlich und so schlecht beglaubigt, daß man sie mit dieser Auskunft nicht zu rechtfertigen gewußt hätte. Mochten daher die Stoiker vielleicht auch schon vor

[1]) S. Kleanthes' Lobgesang auf Zeus bei Stob. Ekl. I 1, 12 S. 25 f. W.

Panätios eine dreifache Theologie unterscheiden: die der Philosophen, der Staatsmänner und der Dichter, und mochten sie namentlich der letzteren, die in Wahrheit nichts andres ist als die Mythologie des Volksglaubens, noch so einschneidende Vorwürfe machen, so ließen sie sich doch dadurch nicht abhalten, jeden ernstlichen Angriff auf die bestehende Religion nachdrücklich zurückzuweisen, wie dies unter anderem Kleanthes' Verhalten gegen Aristarchos von Samos, den er in einer gegen ihn gerichteten Schrift (Diog. VII 174) der Gottlosigkeit bezichtigte, weil er die Erde, „den Herd der Welt", sich bewegen lasse (Plut. d. fac. lun. 923 A), und Mark Aurels Strenge gegen die Christen beweist.

II. Die epikureische Philosophie.

§ 73. Epikur und seine Schule.

Epikuros, der Sohn des Atheners Neokles, war im Januar (7. Gamelion) 341 v. Chr. in Samos geboren. Von **Nausiphanes** (S. 77) in Demokrits Lehre eingeführt, auch von dem Platoniker **Pamphilos** unterrichtet, trat er selbst in Kolophon, Mytilene und Lampsakos und seit 307/6 v. Chr. in Athen als Lehrer auf. Sein Garten wurde hier der Sammelplatz eines Kreises [1]), der von unbedingter Verehrung für ihn und seine Lehre erfüllt, einen vertrauten geselligen Verkehr mit den philosophischen Studien verband, und dem auch Frauen angehörten. Seine Lehren legte Epikur in einer Masse von Schriften nieder, deren Stil er geringe Sorgfalt widmete [2]). Als er 271/0 v. Chr. starb, übernahm **Hermarchos**

---

[1]) Daher hießen die Epikureer οἱ ἀπὸ τῶν κήπων.

[2]) Von den wenigen bei Diog. X erhaltenen Schriften, den Überbleibseln der verlorenen, mit Ausnahme der herkulanischen Schrift π. φύσεως, und den aus ihnen entnommenen Angaben, hat Usener (Epicurea 1887) eine kritische Ausgabe veranstaltet, und sie (Wiener Stud. X, 1888, S. 178 ff.) durch eine von Wotke in Rom aufgefundene Sentenzensammlung ergänzt. Weitere Urkunden der epikureischen Lehre sind zahlreiche in

die Leitung seines Vereins; sein Lieblingsschüler Metrodoros aus Lampsakos[1]) war ebenso wie Polyänos schon vor ihm gestorben. Neben diesen sind von Epikurs persönlichen Schülern Kolotes (s. S. 111 Anm. 3) und der Historiker Idomeneus (S. 10) zu nennen. Vielleicht gehörte auch Polystratos, der Nachfolger des Hermarchos, noch zu ihnen. Auf Polystratos folgte Dionysios, auf diesen Basileides. Dem zweiten Viertel des zweiten Jahrhunderts gehörte wohl Protarchos aus Bargylion, dem dritten und vierten Demetrios der Lakonier und Apollodoros ὁ κηποτύραννος (S. 10) an. Ein Zeitgenosse des Protarchos ist der Mathematiker Philonides aus dem syrischen Laodikeia. Zu bedeutender Verbreitung gelangte die Schule in der römischen Welt, in der schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. C. Amafinius mit lateinischen Darstellungen der epikureischen Lehre Beifall fand. Apollodors Schüler und Nachfolger, Zenon aus Sidon, lehrte bis nach 78 v. Chr. mit vielem Erfolg in Athen; seinen Mitschüler und späteren Nachfolger Phädros hörte Cicero um 90 v. Chr. in Rom. Diesem folgte Patron in Athen; in Rom wirkte um 50 v. Chr. Siron (Skiron), der Lehrer Vergils, und Philodemos (S. 10). Derselben Zeit gehörte der Dichter der Schule, Lucretius Carus (wahrscheinlich 96—55 v. Chr.) an. Noch zahlreiche Namen von Epikureern sind uns bekannt, darunter ihre eifrige Gönnerin, Trajans Gemahlin Plotina. Die Schule, deren Verbreitung von Diog. X, 9 um 230 n. Chr., von Lactant. Inst. III, 17 noch um 320 bezeugt wird, erlosch erst im vierten christlichen Jahrhundert. Ihre wissenschaftliche Entwicklungsfähigkeit war aber gering, und wenn Epikur seine Schüler streng an dem Wortlaut seiner Lehre fest-

Herculanum gefundene, meist von Philodemos herrührende Schriften und die auf der Wand einer Säulenhalle entdeckten Fragmente des Diogenes von Oinoanda (um 200 n. Chr.), zuletzt hrsg. von William (1907); die wertvollste Quelle aber ist Lucretius De natura rerum (hrsg. mit Kommentar von Lachmann 1850); Munro (5. Aufl. 1903); Giussani (1896 ff.).

[1]) Seine Fragmente gesammelt von Körte (1890).

zuhalten bemüht war (DIOG. X, 12 u. ö.), so ist ihm dies so vollständig gelungen, daß uns von keinem ein nennenswerter Versuch zu ihrer Fortbildung bekannt ist.

§ 74. Das epikureische System; Allgemeines. Kanonik[1]).

Sein philosophisches System ist für Epikur noch viel ausschließlicher als für Zenon ein bloßes Mittel für die praktischen Aufgaben. Er hielt wenig von gelehrter Forschung und von den mathematischen Wissenschaften, denen er vorwarf, daß sie uns nichts nützen und der Wirklichkeit nicht entsprechen; und seine eigene Bildung war in beiden Beziehungen sehr ungenügend. Aber auch unter den philosophischen Lehrfächern legte er auf dem Gebiete der Dialektik nur den Untersuchungen über das Kriterium Wert bei und nannte deshalb diesen Teil seines Systems Kanonik; und von der Physik sagte er, wir bedürften ihrer nur deshalb, weil uns die Kenntnis der natürlichen Ursachen von der Furcht vor den Göttern und dem Tode befreie und die Kenntnis der menschlichen Natur uns zeige, was wir zu begehren und zu vermeiden haben. Auch dieser Teil der Philosophie hat also keine selbständige Bedeutung.

Wie nun mit der praktischen Einseitigkeit des Stoizismus sein Empirismus und Materialismus zusammenhängt, so tritt derselbe Zusammenhang bei Epikur noch stärker hervor. Einer Ethik, die den Einzelnen ganz auf sich selbst stellt, entspricht es vollkommen, wenn nur das materielle Einzelwesen für das ursprünglich Reale, nur die sinnliche Empfindung für die Quelle unsrer Vorstellung gehalten wird; und wenn der Mensch seine höchste Aufgabe darin findet, sein individuelles Leben vor Störungen zu bewahren, so wird er weder in dem Weltganzen den Spuren einer Vernunft nach-

[1]) WALLACE Epicureanism (1880). Über Differenzen in der epikur. Schule HIRZEL zu Cic.s philos. Schriften I S. 98 ff. Über die Erfahrungslehre Ep.s NATORP Forsch. z. Gesch. d. Erkenntnisproblems S. 209 ff.

gehen, auf die er sich zu stützen und deren Gesetzen er sich zu unterwerfen hätte, noch wird er den Versuch machen, durch die Erkenntnis dieser Gesetze seinem Verhalten eine theoretische Grundlage zu geben. Die Welt stellt sich ihm als ein Mechanismus dar, innerhalb dessen er sich möglichst gut einrichtet, von dem er aber nicht das Bedürfnis hat, mehr zu wissen als das, wovon sein eigenes Wohl und Wehe berührt wird; und hierfür scheinen die Erfahrung und der natürliche Verstand ohne viel logischen Apparat auszureichen.

Diesem Standpunkt gemäß betrachtet Epikur zunächst in der Kanonik als das Kriterium der Wahrheit in theoretischer Beziehung die Wahrnehmung, in praktischer (worüber § 76) das Gefühl der Lust und Unlust. Die Wahrnehmung ist das Augenscheinliche (*ἐνάργεια*), was immer wahr ist; an ihr können wir nicht zweifeln, ohne mit dem Wissen auch das Handeln unmöglich zu machen (vgl. S. 226 f.); und auch die Sinnestäuschungen beweisen nichts dagegen, denn der Fehler liegt bei ihnen nicht an der Wahrnehmung, sondern am Urteil: das Bild, das wir zu sehen glaubten, hat unsre Seele wirklich berührt, wir haben nur nicht das Recht zu der Annahme, daß ihm ein Gegenstand entspreche, oder daß es diesen vollständig wiedergebe. (An welchem Merkmal wir aber freilich die Bilder, denen ein Gegenstand entspricht, von denen unterscheiden können, denen keiner entspricht, erfahren wir nicht.) Aus den Wahrnehmungen entstehen gedächtnismäßige Vorstellungen oder Begriffe (*πρόληψις*) [1], indem sich das, was man wiederholt wahrgenommen hat, der Erinnerung einprägt. Da diese Begriffe sich auf frühere Wahrnehmungen beziehen, sind auch sie immer wahr; es können daher neben den Wahrnehmungen (*αἰσθήσεις*) und Gefühlen (*πάθη*) auch die Begriffe zu den Kriterien gerechnet werden. Und da die Phantasievorstellungen nach Epikur gleichfalls durch die Einwirkung objektiver, der Seele gegenwärtiger Bilder entstehen

[1]) Diese sind wohl zu unterscheiden von der *κοιναὶ ἔννοιαι* oder *προλήψεις* der Stoiker (s. S. 225).

(vgl. S. 251), werden auch diese unter sie aufgenommen. Erst wenn wir über die Wahrnehmung als solche hinausgehen, wenn wir uns aus dem Bekannten eine Meinung (ὑπόληψις) über das Unbekannte bilden, entsteht die Frage, ob diese Meinung wahr oder falsch sei: um wahr zu sein, muß eine Meinung, wenn sie sich auf künftige Ereignisse bezieht, durch die Erfahrung bestätigt, wenn sie die verborgenen Gründe der Erscheinungen betrifft, darf sie durch die Erfahrung nicht widerlegt werden. Epikur nennt bei Diog. X, 32 vier Wege, auf denen man von den Wahrnehmungen zu Vermutungen (ἐπίνοιαι) komme; aber eine wissenschaftliche Theorie der Induktion dürfen wir (wie noch Philodemos' π. σημείων zeigt) bei ihm und seiner Schule nicht suchen.

§ 75. Epikurs Physik; die Götter[1]).

Epikurs Naturansicht wird an erster Stelle von dem Wunsche bestimmt, aus dem Weltlauf alles Eingreifen übernatürlicher Ursachen auszuschließen, weil dieses dem Menschen seine ganze Gemütsruhe rauben, ihn in beständiger Furcht vor unberechenbaren Mächten halten müßte. Dies hofft er nun am sichersten durch eine rein mechanische Naturerklärung zu erreichen; und wenn er sich nach einer solchen unter den älteren Systemen umsah (denn zur Bildung einer eigenen naturwissenschaftlichen Theorie war er weder geeignet noch befähigt), so entsprach keines jenem Zweck vollständiger als das, welches auch seinem ethischen Individualismus die besten Anknüpfungspunkte zu bieten schien, welches ihn ferner zuerst für sich gewonnen hatte und ihm vielleicht überhaupt allein genauer bekannt war: Demokrits Atomistik. Mit Demokrit erklärt Epikur für die Grundbestandteile von allem die Atome und das Leere; teils aus Aggregaten, teils aus Verflechtungen von Atomen, zwischen denen sich bald größere,

[1]) Lange Gesch. d. Materialismus I Kap. 4. Goedeckemeyer Epikurs Verhältnis zu Demokrit in der Naturphil. (1897).

bald kleinere Zwischenräume befinden, bestehen alle Dinge. Die Atome denkt er sich ganz so wie Demokrit, nur daß er ihnen nicht eine unendliche, sondern bloß eine begrenzte Zahl von Gestaltsunterschieden beilegt. Vermöge ihrer Schwere fallen die Atome im leeren Raume; weil aber in diesem (wie Aristoteles eingewendet hatte) alle gleich schnell fallen und somit nicht aufeinanderstoßen würden, und weil auch das Interesse der Willensfreiheit dies zu verlangen schien, nahm Epikur an, daß sie von selbst (*sponte*) und von keiner Ursache dazu bestimmt (*ἀναιτίως*), um ein kleinstes von der senkrechten Fallinie abweichen[1]). Infolge davon stoßen sie zusammen, verwickeln sich ineinander, prallen voneinander ab, werden teilweise nach oben gedrängt, und es erzeugen sich jene Wirbelbewegungen, die in den verschiedensten Teilen des unendlichen Raumes zahllose Welten hervorbringen, die, durch leere Zwischenräume (*μετακόσμια*, *intermundia*) getrennt, sich in den verschiedenartigsten Zuständen befinden, aber alle in der Zeit entstanden sind und mit der Zeit auch wieder untergehen werden.

Wie nun die Entstehung von Welten durch rein mechanische Ursache bewirkt worden sein soll, so legt Epikur den

[1]) [Wenn die S. 73, Anm. 1 erwähnte Hypothese, daß die Urbewegung der Atome nach Demokrit keine Fallbewegung, sondern ein wirres Durcheinanderfliegen der Atome sei, der Wahrheit entspricht, so wäre Epikur in diesem Punkte von der rationelleren und mit den Voraussetzungen des atomistischen Systems im besten Einklang stehenden Lehre des Abderiten dem trügerischen Augenschein zuliebe abgewichen und hätte somit diese Lehre, wie auch sonst mehrfach, im Sinne eines krassen Sensualismus umgestaltet. Jedenfalls setzt er sich mit der Annahme jener Fallbewegung in offenen Gegensatz zu seiner eigenen Auffassung, daß es im leeren Raume kein Oben und Unten gebe. Seine Lehre von der Deklination der Atome vollends steht im vollen Widerspruche mit der streng mechanischen Naturansicht des Atomismus. Ob Ep. wirklich die menschliche Willensfreiheit durch diese Deklination hat begründen wollen, steht nicht genau fest, da die Zeugnisse hierfür bei Lukrez, Cicero und Plutarch durch keine direkte Äußerung des Philosophen in unsrer Überlieferung bestätigt werden. Vgl. Brieger De atomorum Epicurearum motu principali 1888.]

größten Wert darauf, daß auch alles Einzelne in der Welt rein mechanisch und mit Ausschluß teleologischer Gesichtspunkte erklärt werde. Wie es aber zu erklären sei, daran ist ihm wenig gelegen. Wenn wir nur sicher sein können, daß etwas seine natürlichen Ursachen hat, so kommt nicht viel darauf an, welches diese sind; Epikur läßt uns vielmehr für die Erklärung der einzelnen Naturerscheinungen zwischen allen möglichen Hypothesen die Wahl, wenn auch die eine vielleicht wahrscheinlicher sein möge als die andre, und er weist auch so augenscheinliche Ungereimtheiten wie die Annahme, daß der Mond wirklich zu- und abnehme, nicht unbedingt ab. Daß die Sonne nicht größer oder nur um ein weniges größer sei, als sie uns erscheint, haben er und seine Schule, wohl um der Glaubwürdigkeit der Sinne nichts zu vergeben, hartnäckig behauptet.

Die lebenden Wesen sollen ursprünglich aus der Erde hervorgekommen sein, und es sollen sich unter ihnen anfangs auch mancherlei seltsame Gebilde befunden, aber nur die lebensfähigen sich erhalten haben (vgl. S. 69). Über den ersten Zustand und die allmähliche Entwicklung der Menschen finden sich bei Lucrez (V, 925 ff.) ansprechende und verständige Vermutungen. Die Seele der Tiere und Menschen besteht neben feurigen, luftigen und pneumatischen Bestandteilen aus einem eigentümlichen, noch feineren und beweglicheren Stoff, welcher Ursache der Empfindung ist und von den Seelen der Eltern herstammt. Aber zu der vernunftlosen Seele (*anima*) kommt beim Menschen der vernünftige Teil (bei Lucrez *mens* oder *animus*) hinzu, dessen Epikur schon für seine Ethik bedurfte (vgl. S. 254); er hat, wie das stoische ἡγεμονικόν (S. 233), seinen Sitz in der Brust, während die *anima* sich durch den ganzen Leib verbreitet. Über seine stoffliche Beschaffenheit dagegen wird nichts mitgeteilt. Beim Tode zerstreuen sich die Seelenatome, da sie vom Leib nicht mehr zusammengehalten werden; und eben dieses findet Epikur sehr tröstlich, denn nur die Überzeugung, daß wir nach dem Tode überhaupt nicht mehr existieren, könne uns

von der Furcht vor den Schrecken des Hades gründlich befreien. — Von den Seelentätigkeiten werden nicht allein die Wahrnehmungen mit Demokrit (von dem Epikur nur in untergeordneten Punkten abweicht) aus einer Berührung der Seele mit den Bildern (*εἴδωλα*) erklärt, die sich von der Oberfläche der Körper ablösen und durch die Sinne zu ihr gelangen, sondern die gleiche Erklärung wird auch auf die Phantasievorstellungen (*φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας*) angewendet; nur daß bei ihnen die Seele von Bildern berührt werden soll, deren Objekte nicht mehr existieren, oder die sich erst in der Luft aus der Vermischung verschiedenartiger Idole oder aus neuen Atomverbindungen gebildet haben. Durch die Bewegungen, welche die in sie eindringenden Bilder in der Seele erzeugen, werden dann auch frühere Bewegungen der letzteren neu hervorgerufen; oder wie dies auch dargestellt wird: wir werden veranlaßt, unsre Aufmerksamkeit auf solche von den zahllosen uns fortwährend umgebenden Idolen zu richten, die jenen Bildern ähnlich sind, und dies ist die Erinnerung. Aus der Verknüpfung eines Erinnerungsbildes mit einer Wahrnehmung entsteht die Meinung und mit ihr die Möglichkeit des Irrtums (vgl. S. 247 f.); durch Schlüsse aus dem Wahrgenommenen (also durch eine Selbsttätigkeit des Denkens, deren Möglichkeit aber unerklärt bleibt) erkennen wir das Verborgene. In Bewegungen, welche durch Vorstellungen in der Seele bewirkt werden und von ihr auf den Leib übergehen, besteht der Wille. Die Willensfreiheit wird von Epikur im Sinne des reinen Indeterminismus aufs entschiedenste behauptet und dem stoischen Fatalismus lebhaft widersprochen. Indessen findet sich von einer tiefer gehenden psychologischen Untersuchung dieser Frage bei ihm keine Spur.

Durch diese Physik hofft nun Epikur mit der Furcht vor dem Tode auch die vor den Göttern für immer beseitigt zu haben. Den Glauben an Götter will er allerdings nicht antasten: teils weil ihm die Allgemeinheit dieses Glaubens zu beweisen scheint, daß er sich auf wirkliche Erfahrung gründe,

daß die Bilder, aus deren Erscheinen er ihn (nach dem obigen) allein erklären kann, wenigstens teilweise von realen Wesen herrühren, also Wahrnehmungen nicht bloße Phantasiebilder seien; teils weil es ihm selbst Bedürfnis ist, sein Ideal der Glückseligkeit in den Göttern verwirklicht anzuschauen. Aber den herrschenden Vorstellungen über die Götter kann er sich nur teilweise anschließen, denen über ihr Verhältnis zur Welt tritt er entschieden entgegen. Eine Vielheit von Göttern nimmt zwar auch er an; ja es sind deren nach ihm unzählige, und daß sie die denkbar schönste Gestalt, die menschliche, haben, betrachtet er als selbstverständlich. Auch den Geschlechtsunterschied, das Bedürfnis der Nahrung, die Sprache, selbst die griechische Sprache, legt er ihnen bei. Aber die Seligkeit und die Unvergänglichkeit der Götter, diese zwei Grundbestimmungen seines Gottesbegriffes, verlangen, wie er glaubt, daß sie statt unsrer derben Leiblichkeit feine Lichtleiber haben und mit diesen in den Intermundien wohnen, da sie andernfalls von dem Untergang der Welten, in denen sie sich aufhielten, mit betroffen und durch die Aussicht auf dieses Schicksal in ihrer Seligkeit gestört würden. Ebenso verlangt aber diese Seligkeit, daß sie nicht mit der Sorge für die Welt und die Menschen belastet werden, die der Vorsehungsglaube ihnen aufbürdet; und noch unentbehrlicher ist diese Annahme für die Gemütsruhe des Menschen, die keinen gefährlicheren Feind hat als die Meinung, daß höhere Mächte in den Weltlauf eingreifen. Epikur ist daher der ausgesprochenste Gegner dieses Glaubens in jeder Gestalt. Die Völkerreligion weiß er nur aus der Unwissenheit und vor allem der Furcht herzuleiten; die stoische Lehre von der Vorsehung und dem Verhängnis wird, wie er glaubt, nicht allein von der tatsächlichen Beschaffenheit der Welt widerlegt, sondern sie ist auch noch trostloser als die Ungereimtheiten der Mythologie. Daß er die Menschheit von diesem Wahn, von der auf ihr lastenden Furcht vor den Göttern (*religio*) befreit habe, wird von seinen Verehrern (wie LUCR. I, 62 ff.) als sein unsterbliches Verdienst gepriesen, während sie

zugleich seine Frömmigkeit und seine Teilnahme an der herkömmlichen Götterverehrung rühmen.

§ 76. Epikurs Ethik[1].

Wie Epikur in seiner Physik die Atome für den Grund alles Seins erklärt hatte, so erklärt er in seiner Ethik die Individuen für den Zweck alles Tuns. Der Maßstab (κανών) für die Beurteilung der **Güter** und **Übel** ist unser Gefühl (πάθος, vgl. S. 247); das einzige unbedingte **Gut** ist das, wonach alle lebenden Wesen streben, die Lust, das einzige unbedingte Übel das, was alle fliehen, der Schmerz. Epikur hält daher im allgemeinen mit Aristippos[2]) die Lust für das letzte Ziel unsres Tuns. Dabei handelt es sich jedoch für ihn nicht um die einzelnen Lustempfindungeu als solche, sondern um die Glückseligkeit des ganzen Lebens: nach ihrem Verhältnis zu dieser hat sich unser Urteil über die einzelnen Genüsse und Schmerzen zu richten. Er glaubt ferner, die eigentliche Bedeutung der Lust bestehe nur in der Befriedigung eines Bedürfnisses und somit in der Entfernung einer Unlust; unser letzter Zweck sei nicht die positive Lust, sondern die Freiheit von Schmerzen, nicht die Gemütsbewegung, sondern die Gemütsruhe. Und da nun

---

[1]) Guyau La morale d'Épicure (1878; 2. Ausg. 1881).

[2]) [Daß Ep. in seiner Lustlehre an Aristippos (und wohl auch an Eudoxos) anknüpfte, ist allgemein anerkannt. Daneben aber ist er in der Ausgestaltung dieser Lehre einerseits, wie es scheint, von Platon und Aristoteles (s. Brochard im Journal des Savants 1904) beeinflußt worden; andrerseits aber hat er auch auf diesem Gebiete von Demokrit eine starke Einwirkung erfahren, die sich nicht nur in zahlreichen einzelnen Vorschriften und teilweise wörtlichen Anlehnungen, sondern auch bei grundlegenden Bestimmungen zeigt; s. Hirzel Unters. z. Cic. I 134 ff. und bes. Natorp Eth. d. Dem. S. 127 ff. Daß auch in der Kanonik (s. Hirzel ebd.) Ep. in wichtigen Punkten, und zwar durch Vermittlung des Nausiphanes, auf Dem. zurückgeht, hat Sudhaus Rh. Mus. 1893 S. 321 ff. aus Philodems Rhetorik II nachgewiesen. Hiernach läßt sich die ablehnende Stellung, die Zeller (Phil. d. Gr. III 1 S. 473 f. Anm. 1) in dieser Frage einnimmt, nicht mehr aufrecht erhalten.]

deren wesentlichste Bedingung in unserm Gemütszustand selbst liegt, hält Epikur die geistige Lust und Unlust für ungleich wichtiger als die körperliche. Denn so offen und schroff er es (trotz einzelner anders lautender Äußerungen) ausspricht, daß alle Lust und Unlust schließlich von körperlichen Zuständen herrühre, so bemerkt er doch, auf den Körper wirkten nur die gegenwärtigen Genüsse und Schmerzen, auf die Seele dagegen auch die vergangenen und zukünftigen; und diese auf der Erinnerung, der Hoffnung oder der Furcht beruhenden Gefühle sind seiner Ansicht nach so viel stärker, daß er sich berechtigt glaubt, die Macht des Geistes über körperliche Leiden ebenso unbedingt und mit derselben Übertreibung wie die Kyniker und die Stoiker zu rühmen; denn die heftigsten Schmerzen seien von kurzer Dauer und machten unserem Leben schnell ein Ende, die minder heftigen ließen sich ertragen und durch überwiegende geistige Genüsse überwinden.

Nur eine Bedingung der Gemütsruhe ist die Tugend; aber eine so unerläßliche Bedingung, daß auch nach Epikur die Glückseligkeit unzertrennlich an sie geknüpft ist, so wenig ihm auch sein System erlaubt, ihr einen selbständigen Wert beizulegen. Die Einsicht befreit uns von den Vorurteilen, die uns beunruhigen, von leeren Einbildungen und Wünschen, sie lehrt uns die wahre Lebenskunst; die Selbstbeherrschung bewahrt uns durch das richtige Verhalten zu Lust und Unlust, die Tapferkeit durch Verachtung des Todes und der Schmerzen vor Leiden; der Gerechtigkeit haben wir es zu verdanken, daß keine Furcht vor Strafe unsre Gemütsruhe stört. Epikur selbst führte ein musterhaftes Leben, und seine Aussprüche zeigen nicht selten eine Reinheit der Gesinnung und eine Richtigkeit des sittlichen Urteils, die über ihre ungenügende wissenschaftliche Begründung weit hinausgeht. Sein Ideal des Weisen kommt dem stoischen nahe genug: verlangt er von ihm auch weder die stoische Apathie noch den Verzicht auf Sinnengenuß, so läßt er ihn doch seine Begierden so vollständig beherrschen, daß sie ihn

nie zu etwas Verkehrtem verleiten; und er schildert ihn als so unabhängig von allem Äußeren, seine Glückseligkeit als so vollkommen und seine Weisheit als so unverlierbar, daß er von ihm so gut wie die Stoiker von dem ihrigen sagt, er wandle wie ein Gott unter den Menschen, und er brauche selbst bei Wasser und Brot Zeus nicht zu beneiden.

Diesem Ideal entsprechend gehen denn Epikurs Lebensvorschriften an erster Stelle darauf aus, dem Einzelnen als solchen durch Befreiung von Vorurteilen und Beschränkung der Begierden ein in sich befriedigtes und von der Außenwelt unabhängiges Dasein zu verschaffen. Wie er selbst ungemein mäßig und genügsam lebte, so ermahnt er auch zur Genügsamkeit; denn selbst von den natürlichen Begierden gehe nur ein Teil auf Notwendiges, weitaus die meisten Begierden aber seien unnatürlich und eitel. Zu den letzteren rechnet Epikur namentlich das Streben nach Ruhm und Ehre. Eine Unterdrückung der sinnlichen Triebe verlangt er allerdings nicht, und auch einen reicheren Lebensgenuß will er nicht verbieten; um so mehr dringt er aber darauf, daß man sich von diesen Dingen nicht abhängig mache: denn nicht darauf komme es an, daß man wenig gebrauche, sondern daß man wenig bedürfe. Selbst an das Leben soll sich der Mensch nicht unbedingt binden: Epikur gestattet ihm, sich durch freiwilligen Tod unerträglichen Leiden zu entziehen; er glaubte aber, dieser Fall werde nicht leicht eintreten.

Schwerer wird es Epikur, unter seinen Voraussetzungen die Notwendigkeit und Bedeutung des menschlichen Gemeinlebens zu begründen. Sein System eröffnete ihm hierfür nur einen Weg: die Erwägung der Vorteile, welche den Menschen aus ihrer Verbindung mit andern erwachsen; und diese selbst sucht der Philosoph, dem die Freiheit von Störungen das höchste Gut ist, ungleich mehr in dem Schutz vor Verletzungen als in der positiven Förderung der Einzelnen durch die sittliche Gemeinschaft. Dies gilt bei ihm vor allem vom Staate. Der Zweck aller Gesetze ist die

Sicherung der Gesellschaft gegen das Unrecht, dessen nur die Einsichtigen sich freiwillig, in der Erkenntnis seiner Schädlichkeit, enthalten, während die Masse der Menschen durch Strafe davon abgehalten werden muß. Diese Sicherheit zu genießen, ohne daß man dabei durch die Mühe und Gefahr, welcher der Staatsmann sich nicht entziehen kann, in seiner Ruhe gestört wird, erscheint unserm Philosophen als das Wünschenswerteste. Er empfiehlt daher zwar Gehorsam gegen die Gesetze, da man bei Gesetzesverletzung von der Furcht vor Strafe nie frei werde; aber er hält es für besser, sich dem Staatsleben fernzuhalten, wenn nicht besondere Umstände ein andres verlangen: sein Wahlspruch ist das λάθε βιώσας. Auch gegen das Familienleben und die Ehe äußert er Bedenken. Um so lebhafter war bei ihm und seiner Schule der Sinn für Freundschaft; und so dürftig es auch lautet, wenn er dieses Verhältnis nur auf den Wert der gegenseitigen Unterstützung und des daraus hervorgehenden Sicherheitsgefühls zu gründen weiß, so ging er doch tatsächlich weit über diese Schranke hinaus. Die epikureischen Freundschaften sind berühmt wie die pythagoreischen, und die angebliche Gütergemeinschaft der Pythagoreer verwarf Epikur nur deshalb, weil eine solche Einrichtung unter Freunden entbehrlich sein müsse. Indessen hätte es seinen Grundsätzen nicht entsprochen, sich mit seinem Wohlwollen auf den Kreis seiner persönlichen Freunde zu beschränken; es wird vielmehr an ihm und an manchen Männern aus seiner Schule überhaupt ein milder und menschenfreundlicher Sinn gerühmt; bei ihm selbst äußert sich dieser unter anderm in dem Satze, daß es angenehmer sei, Wohltaten zu erweisen als zu empfangen.

III. Die Skepsis[1]).

§ 77. Pyrrhon und die Pyrrhoneer.

Noch etwas früher als die Begründung der stoischen und epikureichen Schule fällt die der pyrrhonischen, die jenen in ihrer praktischen Abzweckung nahesteht, aber diesen Zweck nicht durch eine bestimmte wissnschaftliche Überzeuguug, sondern umgekehrt durch den Verzicht auf jede solche Überzeugung zu erreichen sucht. Pyrrhon aus Elis hat wahrscheinlich die Lehren der elisch-megarischen Schule bereits kennen gelernt, als er mit Anaxarchos (S. 77) Alexanders Feldzug in die östlichen Länder mitmachte; durch ihn mag er auch mit Metrodors Zweifeln (S. 77) bekannt geworden sein. Später begründete er in seiner Vaterstadt, wo er in ärmlichen Verhältnissen, aber allgemein verehrt, lebte, eine eigene Schule, die jedoch nur geringe Verbreitung gewann. Er wurde gegen 90 Jahre alt und scheint um 275 v. Chr. gestorben zu sein. Schriften hatte er nicht hinterlassen; seine Lehre kannten schon die Alten nur aus denen seines Schülers Timon aus Phlius, der später in Athen lebte uud hier, gleichfalls fast 90jährig, nach 241 v. Chr. starb[2]).

Um glückselig zu leben, muß man sich nach Timon (Aristokles bei Eus. pr. ev. XIV, 18) dreierlei klarmachen: wie die Dinge beschaffen sind, wie wir uns zu ihnen verhalten sollen, und welchen Gewinn dieses Verhalten uns bringt.

---

[1]) Hirzel Untersuch. zu Ciceros philos. Schr. III. 1883. Brochard Les sceptiques grecs (1887). Raoul Richter Der Skeptizismus in d. Philos. Bd. I (1904). Goedeckemeyer Die Gesch. d. griech. Skeptizismus (1905).

[2]) Nach einem Zeugnisse Philodems überlebte er Kleanthes († 232; s. S. 220). Wachsmuth Sillogr. gr. reliquiae (1885) S. 13 setzt seinen Tod um 226. Seine Fragmente bei Wachsmuth und in Diels' Poët. philos. fr. S. 173 ff.

Auf die zwei ersten von diesen Fragen läßt sich nun nur antworten, daß uns die Beschaffenheit der Dinge gänzlich unbekannt ist, da die Wahrnehmung sie uns nicht so zeigt, wie sie sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen, unsre Meinungen aber durchaus subjektiv sind; daß wir daher nie etwas behaupten (οὐδὲν ὁρίζειν), nie sagen dürfen: „dies ist so", sondern immer nur: „dies scheint mir so", daß die Zurückhaltung des Urteils (ἐποχή, ἀφασία, ἀκαταληψία) das allein richtige Verhalten zu den Dingen ist. Beobachten wir aber dieses Verhalten, so ergibt sich, wie Timon glaubt, von selbst die Ataraxie oder Apathie. Denn wer darauf verzichtet hat, von der Beschaffenheit der Dinge etwas zu wissen, der kann auch keinem einen höheren Wert beilegen als dem andern. Er wird nicht glauben, daß etwas an sich selbst gut oder schlecht sei, diese Begriffe vielmehr nur auf Gesetz und Herkommen zurückführen; er wird, gegen alles andre gleichgültig, nur nach der richtigen Gemütsstimmung oder der Tugend trachten und so mit der Gemütsruhe auch die Glückseligkeit finden. Sofern er aber genötigt ist zu handeln, wird er der Wahrscheinlichkeit, der Natur und dem Herkommen folgen. In der wissenschaftlichen Begründung dieser Lehren scheint aber Pyrrhon nicht tiefer ins einzelne eingegangen zu sein: die zehn skeptischen Tropen, die Spätere ihm zuschreiben, gehören sicher erst Änesidemos (§ 89). Von Timon werden noch einige Schüler und von einem unter diesen ebenfalls ein Schüler genannt; dies waren aber auch die letzten Ausläufer der pyrrhonischen Skepsis; an ihre Stelle trat seit der Mitte des 3. Jahrhunderts die akademische.

§ 78. Die neuere Akademie.

Der, welcher die Akademie auf diesen neuen Weg führte, war Arkesilaos aus Pitane in Äolien (315/4—241/0 v. Chr.), der Nachfolger des Krates (S. 162). Wir kennen seine Lehre nur unvollständig, und da er nichts geschrieben hatte, kannten sie auch schon die Alten nur aus dritter Hand. Er

bestritt, wie Cic. De orat. III, 67 sagt, die Möglichkeit, durch die Sinne oder den Verstand (*sensibus aut animo*) etwas zu erkennen; den Hauptgegenstand seiner Angriffe bildete aber Zenons Lehre von der begrifflichen Vorstellung. Ihr hielt er, neben einigen mehr formellen Bedenken, als Haupteinwurf entgegen, daß es keine Vorstellungen gebe, die ein sicheres Merkmal ihrer Wahrheit an sich hätten, wie er dies in verschiedenerlei Wendungen näher nachzuweisen suchte. Auch die stoische Physik und Theologie scheint er bestritten zu haben. Er behauptete demnach mit Pyrrhon, daß uns nichts übrig bleibe als die Zurückhaltung des Urteils (ἐποχή). Er selbst hielt diesen Standpunkt so streng ein, daß er auch jenen Grundsatz selbst nicht für ein Wissen ausgeben wollte. Um so unglaublicher ist die Behauptung einiger von unsern Zeugen, seine Skepsis habe ihm nur als Vorbereitung für den platonischen Dogmatismus dienen sollen. Daß nun aber mit dem Wissen auch die Möglichkeit des Handelns aufgegeben werden müsse, räumte er nicht ein; denn die Vorstellung setze den Willen auch dann in Bewegung, wenn man sie nicht für ein Wissen halte, und um vernünftig zu handeln, genüge es, der Wahrscheinlichkeit (τὸ εὔλογον) zu folgen, die das höchste Kriterium für das praktische Leben bilde.

Arkesilaos folgte auf dem Lehrstuhl Lakydes aus Kyrene. Dieser übergab (224/2 v. Chr.) die Schulführung noch vor seinem Tode den Phokäern Telekles und Euandros, denen Hegesinos (von Clemens Alex. Hegesilaos genannt) folgte. Indessen ist uns weder von diesen noch von den übrigen Akademikern, die aus dieser Zeit genannt werden, mehr bekannt als das Allgemeine, daß sie der von Arkesilaos eingeschlagenen Richtung treu blieben. Desto größer ist die Bedeutung des Karneades, welcher deshalb auch wohl der Stifter der dritten oder neuen Akademie genannt wird, während Arkesilaos der der zweiten oder mittleren heißt, Philon und Antiochos (§ 81) die der vierten und fünften. Dieser scharfsinnige und gelehrte, auch durch die

hinreißende Gewalt seines Vortrags hervorragende Mann war 224/2 v. Chr. in Kyrene geboren, hatte das Amt des Schulvorstehers wahrscheinlich vor 155, wo er mit der Philosophengesandtschaft (S. 200) nach Rom kam, angetreten, und bekleidete es mit großem Ruhm und Erfolg bis zum Jahre 137, wo er es seinem gleichnamigen Verwandten übertrug; er starb 129/8 v. Chr. Schriften hat er nicht hinterlassen; die Darstellung seiner Lehre war das Werk seiner Schüler, namentlich des Kleitomachos. — Die Lehrtätigkeit des Karneades bezeichnet den Höhepunkt der akademischen Skepsis. Wenn Arkesilaos seine Angriffe vorzugsweise gegen die stoische Lehre vom Kriterium gerichtet hatte, behandelte zwar auch Karneades die Stoiker, die angesehensten Dogmatiker der Zeit, als seine Hauptgegner; aber er untersuchte die Frage über die Möglichkeit des Wissens allgemeiner und unterwarf die Ansichten der verschiedenen Philosophen einer umfassenderen und tiefer ins einzelne eingehenden Kritik als seine Vorgänger, während er zugleich die Grade und Bedingungen der Wahrscheinlichkeit genauer bestimmte. Er fragte zunächst im allgemeinen, ob überhaupt ein Wissen möglich sei, und er glaubte dies schon deshalb verneinen zu dürfen, weil es (wie er des näheren nachwies) keine Art der Überzeugung gebe, die uns nie täuschte, keine wahre Vorstellung, der nicht falsche ununterscheidbar ähnlich wären, also kein Kriterium der Wahrheit im Sinne der stoischen „begrifflichen Vorstellung". Er leugnete ebenso die Möglichkeit einer Beweisführung, teils weil diese selbst nur durch Beweise, also durch eine petitio principii dargetan werden könnte, teils weil die Prämissen der Beweise wieder bewiesen werden müßten und so ins unendliche. Er ging ferner auf den Inhalt der philosophischen Systeme näher ein, und er bekämpfte namentlich die stoische Theologie nach allen Seiten. Wenn die Stoiker das Dasein Gottes aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt erschlossen, so bestritt Karneades ebenso die Zulässigkeit dieses Schlusses wie die Richtigkeit seiner Voraussetzung, der er die vielen Übel in der Welt

entgegenhielt. Er griff aber auch den Gottesbegriff selbst an, indem er (unsers Wissens zuerst) scharfsinnig zu zeigen suchte, daß man sich die Gottheit nicht als ein lebendes, vernünftiges Wesen (*ζῷον λογικόν*) denken könne, ohne ihr Eigenschaften und Zustände beizulegen, die ihrer Ewigkeit und Vollkommenheit widerstreiten; um seine Kritik des Polytheismus und seine Angriffe auf den stoischen Weissagungsglauben, mit denen auch seine Bestreitung des stoischen Determinismus zusammenhängt, hier nur zu berühren. Noch größeren Eindruck scheint jene Kritik der sittlichen Begriffe gemacht zu haben, von der seine beiden Vorträge in Rom, für und gegen die Gerechtigkeit, eine Probe gaben, und für die er, nach dem Vorgang der Sophisten, besonders den Gegensatz des natürlichen und des positiven Rechts benützte. Wir sind freilich über diese Kritik nur unvollständig unterrichtet, wie uns denn überhaupt die Berichte über Karneades durchaus kein erschöpfendes Bild seiner wissenschaftlichen Tätigkeit liefern. Das Endergebnis seiner skeptischen Ausführungen war natürlich das längst ausgesprochene: die absolute Unmöglichkeit des Wissens, die Forderung einer unbedingten Zurückhaltung des Urteils. Hatten aber schon die früheren Skeptiker wenigstens die Wahrscheinlichkeit als Norm für unser praktisches Verhalten anerkannt, so verfolgte Karneades diesen Gedanken noch weiter. Er unterschied nämlich drei Grade der Wahrscheinlichkeit, von denen wir einen möglichst hohen zu gewinnen bei jeder Frage uns um so mehr bemühen müssen, je wichtiger sie für unsre Glückseligkeit ist. Von den wahrscheinlichen Vorstellungen, sagte er, seien die einen für sich genommen wahrscheinlich, bei andern werde ihre Wahrscheinlichkeit durch die aller mit ihnen verbundenen verstärkt, bei einer dritten Klasse bestätigt die Untersuchung diesen Eindruck auch in betreff der letzteren selbst (die *φαντασία πιθανή* [wahrscheinlich], die *φ. πιθανὴ καί ἀπερίσπαστος* [unwidersprochen], und die *φ. πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περιωδευμένη* [geprüft]). Die Merkmale, nach denen die Wahrscheinlichkeit zu beurteilen ist, scheint

Karneades auch im einzelnen näher untersucht zu haben. Wie er von diesem Standpunkt aus die Fragen der Ethik behandelte, läßt sich nicht genau feststellen; das Wahrscheinlichste ist aber, daß er (natürlich unter Vorbehalt der skeptischen ἐποχή) an dem altakademischen Grundsatz des naturgemäßen Lebens festhielt und gerade in dem Streben nach den natürlichen Gütern die Tugend fand.

Nach dem jüngeren Karneades (S. 260) leitete die Akademie kurze Zeit Krates aus Tarsos. Auf ihn folgte 129/8 der ausgezeichnetste Schüler des großen Karneades, der Karthager Kleitomachos, der 187/6 geboren wurde und 110/9 starb. Über dessen Nachfolger vgl. § 81.

Zweiter Abschnitt.

Eklektizismus, erneuerte Skepsis, Vorläufer des Neuplatonismus.

I. Eklektizismus.

§ 79. Seine Entstehungsgründe und sein Charakter.

So lebhaft auch die Philosophenschulen der nacharistotelischen Zeit sich bestritten, so natürlich war es doch, daß sich im Laufe der Jahre ihre Gegensätze abstumpften und die Verwandtschaft, die trotz dieser Gegensätze zwischen der akademischen, peripatetischen und stoischen Schule schon von Hause aus bestand, bestimmter zum Bewußtsein kam. Von entscheidender Bedeutung waren aber hierfür zwei gleichzeitig einwirkende Momente: der Erfolg, welchen die akademische Skepsis durch Karneades gewann, und die Verbindung, in die Griechenland mit Rom trat. Je nachhaltiger der Glaube der dogmatischen Schulen an die Unwiderlegbarkeit ihrer Lehren durch die eindringende Kritik des Karneades

erschüttert worden war, um so geneigter mußten sie werden, von den Unterscheidungslehren, die so vielen Einwürfen ausgesetzt waren, sich auf die Überzeugungen zurückzuziehen, über die man sich im wesentlichen verständigen konnte, und die auch der Kritiker selbst als Normen des praktischen Verhaltens anerkannte und somit in der Hauptsache für ausreichend gelten ließ. Je stärker andrerseits bei Karneades selbst in der Ausbildung seiner Wahrscheinlichkeitslehre das Bedürfnis zum Ausdruck gekommen war, sich solche praktische Normen zu sichern, um so leichter konnte auch seine Schule, indem sie die gleiche Richtung weiter verfolgte, dazu kommen, daß sie auf diesen Teil seiner Lehre das Hauptgewicht legte und dadurch von der Skepsis mehr und mehr abkam, indem das, was ihm nur ein Wahrscheinliches gewesen war, mit der Zeit die Bedeutung eines sicher Gewußten erhielt. In dem gleichen Sinne wirkte aber auch der römische Geist, der jetzt auf die griechische Wissenschaft Einfluß zu gewinnen begann. Seit der Eroberung Makedoniens durch die Römer (168) war Griechenland tatsächlich, was es auch formell immer mehr wurde, ein Teil des römischen Reiches; und bald entwickelte sich zwischen Griechenland und Rom, von einem Flaminius, Ämilius Paulus, Scipio Ämilianus und seinen Freunden gefördert, ein wissenschaftlicher Verkehr, der griechische Lehrer nach Rom und junge Römer in immer größerer Zahl in die Philosophenschulen von Athen und von andern griechischen Städten führte. Noch nachhaltiger als das Erscheinen der Philosophengesandtschaft (S. 216. 260) wirkte Panätios' (§ 80) Aufenthalt in Rom nebst der gleichzeitigen Verbreitung des Epikureismus unter den Römern (s. S. 245), und seit dem Anfang des letzten vorchristlichen Jahrhunderts galt die griechische Philosophie dort für einen unentbehrlichen Bestandteil der höheren Bildung. Waren nun hierbei auch die Griechen zunächst die Lehrer, die Römer die Schüler, so war es doch natürlich, daß jene sich mehr oder weniger dem Bedürfnis ihrer vornehmen und einflußreichen Zuhörer anbequemten, und daß sie im Verkehr mit

der römischen Welt selbst auch von dem Geiste, der diese Welt geschaffen hatte, berührt wurden. Diesem Geist aber entsprach es, jede Ansicht mehr nach ihrem Wert fürs praktische Leben als nach ihrer wissenschaftlichen Haltbarkeit zu beurteilen; und so mußten auch diese Verhältnisse dazu beitragen, die Neigung zu einer Verschmelzung der philosophischen Schulen, einer Zurückstellung ihrer Unterscheidungslehren, einer Hervorhebung des Gemeinsamen, namentlich in den praktisch wichtigen Punkten, zu nähren. Um aber aus den verschiedenen und nicht unmittelbar vereinbarten Ansichten das Wahre oder Wahrscheinliche auswählen zu können, mußte man einen Maßstab dafür schon mitbringen; und so wurde man schließlich auf gewisse Überzeugungen geführt, die dem Menschen, wie man annahm, vor jeder Beweisführung feststehen und diese ihre Wahrheit durch die allgemeine Anerkennung, den *consensus gentium*, bewähren.

Dieser Eklektizismus kommt nun zuerst in der stoischen Schule zum Vorschein; in noch höherem Grade bemächtigt er sich in der Folge der akademischen; und auch in der peripatetischen findet er Eingang. Dagegen läßt sich bei den Epikureern dieser Zeit keine einigermaßen eingreifende Abweichung von der Lehre ihres Stifters nachweisen, wenn auch immerhin Zenon der Sidonier bei Karneades, den er neben Apollodor gehört hatte, sich ein dialektischeres Verfahren angeeignet haben mag, als es sonst in der Schule üblich war. Daß aber der Arzt Asklepiades aus Bithynien (um 100—50 v. Chr.) an die Stelle der Atome mit Herakleides (S. 161 f.) Urkörperchen, *ἄναρμοι ὄγκοι*, setzte, die durch ihren Zusammenstoß zersplittert sein sollten, ist um so unerheblicher, da er der epikureischen Schule zwar nahe steht, aber nicht zu ihr gehörte.

§ 80. Die Stoiker: Boethos, Panätios, Poseidonios[1]).

War auch das stoische Lehrsystem durch Chrysippos zu seiner relativen Vollendung gekommen, so schlossen sich doch die Stoiker in der Lehre ihrer Schule nicht so streng ab, daß sich nicht Einzelne Abweichungen von ihr erlaubt hätten, zu denen teils der Einfluß der älteren Systeme, teils der Wunsch Anlaß geben konnte, den Einwendungen ihrer Gegner und vor allem der einschneidenden Kritik des Karneades zu begegnen. Schon Chrysippos' Nachfolger, Zenon von Tarsos, soll sich über die Lehre von der Weltverbrennung zweifelnd geäußert haben; ebenso Diogenes von Seleukeia in seinen letzten Jahren, vielleicht weil er Boethos' und Panätios' Einwürfe nicht zu lösen wußte. Viel weiter entfernten sich aber diese zwei Schüler des Diogenes von der altstoischen Lehre. Der Sidonier Boethos († 119 v. Chr.) wich nicht bloß in der Erkenntnistheorie von ihr ab, indem er neben der Wahrnehmung auch Vernunft (*νοῦς*), Wissenschaft und Begierde als Kriterien bezeichnete, sondern er dachte sich auch die Gottheit, wiewohl er sie mit seiner Schule dem Äther gleichsetzte, substantiell von der Welt getrennt, und er wollte demgemäß die Welt nicht für ein beseeltes Wesen gelten lassen; nur ein Zusammenwirken der Gottheit mit den Dingen nahm er an; und im Zusammenhang mit dieser Mittelstellung zwischen Zenon und Aristoteles bestritt er die von dem ersteren gelehrte Weltverbrennung eingehend, um die Ewigkeit der Welt an ihre Stelle zu setzen. — Größeren Einfluß hatte aber auf die stoische Schule Panätios aus Rhodos (annähernd zwischen 180 und 110 v. Chr. zu setzen), der Nachfolger des Antipatros in Athen und zugleich der Hauptbegründer des römischen Stoizismus, der Freund des jüngeren Scipio Africanus und des Lälius, der

---

[1]) Hirzel Untersuch. zu Ciceros philos. Schr. II. 1882. Schmekel Die mittlere Stoa. 1892.

Lehrer des Q. Mucius Scävola, L. Älius Stilo und andrer römischer Stoiker. Dieser Mann, der die Unabhängigkeit seines Urteils auch in der literarischen und historischen Kritik bewährte, war ein ausgesprochener Bewunderer des Platon und Aristoteles; daß er auch ihrer Lehre einen Einfluß auf die seinige verstattete, lag um so näher, da er die stoische Philosophie vorzugsweise nach der praktischen Seite und nicht bloß in der strengeren Form der Schule behandelt zu haben scheint, wie dies unter anderm sein Werk über das Geziemende (*π. καθήκοντος*), das Vorbild des ciceronischen *De officiis*, zeigt. Er bestritt mit Boethos den Untergang und wahrscheinlich auch die Entstehung der Welt, leugnete die Fortdauer der Seele nach dem Tode, unterschied in ihr mit Aristoteles den vegetabilischen Teil (*φύσις*) von dem animalischen (*ψυχή*) und von beiden die Vernunft etwas schärfer, als dies die Älteren getan hatten. Daß er in der Ethik den altstoischen Grundsätzen widersprach, ist nicht anzunehmen, wenn er auch immerhin die Punkte, in denen die Stoa vom Kynismus abwich und sich mit Platon und Aristoteles berührte, stärker betont zu haben scheint, von Aristoteles die Unterscheidung der theoretischen und der praktischen Tugend übernahm und in der Behandlung der letzteren sich teilweise an ihn anschloß. Dagegen wiederholte er die Zweifel des Karneades gegen die Mantik, und machte von der Unterscheidung einer dreifachen Theologie (S. 244), wenn er sie auch vielleicht nicht zuerst aufgebracht hat, jedenfalls eine freiere Anwendung, als dies bis dahin bei den Stoikern üblich war.

Panätios' berühmtester Schüler ist der gelehrte Poseidonios aus Apamea, der um 51 v. Chr. 84jährig als Vorsteher einer vielbesuchten Schule in Rhodos[1]) starb; nächst ihm der Rhodier Hekaton; seine Nachfolger in Athen waren (gleichzeitig) Mnesarchos und Dardanos, der

[1]) Hier hörte ihn u. a. auch Cicero, der seine Schriften vielfach und besonders in De nat. deor. II sein Buch *π. θεῶν* benutzt hat.

ihrige, wie es scheint, Apollodoros aus Athen (von dem gleichnamigen Chronographen zu unterscheiden). Genauer bekannt ist uns aber nur Poseidonios, der nicht nur als Philosoph, sondern auch als gelehrter Forscher — er umspannte das gesamte Wissen seiner Zeit — und durch seinen glänzenden, oft schwungvollen Stil einen nachhaltigen Einfluß ausübte. Er hielt einerseits die Überlieferung seiner Schule bei manchen Punkten strenger fest als Panätios; er verteidigte die Weltverbrennung, die Fortdauer der Seele nach dem Tode, die Existenz von Dämonen, und nahm den stoischen Weissagungsaberglauben seinem vollen Umfang nach in Schutz. Andrerseits teilte er aber Panätios' Bewunderung für Platon, und um den von den Stoikern so stark betonten Gegensatz der Vernunft und der Affekte psychologisch zu begründen, wies er die letzteren mit Platon (s. S. 147) dem Mut und der Begierde zu, die zwar keine besonderen Teile, aber doch besondere, von der Beschaffenheit des Leibes abhängige Kräfte der Seele sein sollten, während er der Vernunft mit Platon außer der Unsterblichkeit auch Präexistenz beigelegt zu haben scheint; Abweichungen von dem älteren Stoizismus, die für die Folgezeit nicht ohne Bedeutung sind. Auch in der Ethik trat er, wie Panätios, den Akademikern und Peripatetikern näher.

Noch viele weitere Stoiker aus dem ersten Jahrhundert v. Chr. sind uns bekannt; so Dionysios, der 50 v. Chr., vielleicht als Scholarch, in Athen lebte, Jason, der Enkel und Nachfolger des Poseidonios, die beiden Athenodoros aus Tarsos, von denen der eine (der Sohn Sandons) Lehrer Augusts war, der Astronom Geminus, ein Schüler des Poseidonios, Cato Uticensis, der Geograph Strabon (unter Augustus und Tiberius) u. a. Indessen haben sich von keinem dieser Männer philosophische Schriften oder größere Bruchstücke solcher Schriften erhalten als von Areios Didymos (S. 270). Gerade dieser letztere liefert aber ein weiteres Beispiel für den Anklang, welchen die eklektische Neigung der Zeit auch in der stoischen Schule gefunden hatte.

§ 81. Die Akademiker des letzten Jahrhunderts v. Chr.

Der Hauptsitz dieses Eklektizismus war jedoch die akademische Schule. Schon unter den persönlichen Schülern des Karneades gaben einzelne, wie Metrodoros von Stratonike, Äschines und wohl auch Charmidas, die absolute Unerkennbarkeit der Dinge auf. Bestimmter tat dies (wenigstens in seinen späteren Jahren) Kleitomachos' (s. S. 262) Schüler und Nachfolger Philon aus Larissa (der 160/59 v. Chr. geboren wurde, sich 88 nach Rom flüchtete, wo er Ciceros Lehrer war und vor 79 starb). Wer so, wie er, der Philosophie nicht bloß überhaupt die Aufgabe stellte, dem Menschen den Weg zur Glückseligkeit zu zeigen, sondern dies auch durch eine ausführliche ethische Theorie, durch Bekämpfung falscher und Mitteilung richtiger sittlicher Ansichten erreichen wollte (Stob. Ekl. II, 7, 2 S. 39, 20 ff. W.), wer die *ἐποχή*, welche Karneades auch in der Ethik nicht aufgegeben hatte, hier so weit außer acht ließ, der konnte konsequenterweise nicht auf einem Standpunkt stehen bleiben, welcher die Wahrheit aller Überzeugungen in Frage stellt. Wiewohl er daher die stoische Lehre vom Kriterium mit Karneades bestritt und ein absolut sicheres Wissen, ein Begreifen der Dinge im Sinne der stoischen „begrifflichen Vorstellung" für unmöglich hielt, wollte er doch nicht jede Erkennbarkeit der Dinge leugnen, und er behauptete, auch Arkesilaos und Karneades hätten nicht die Absicht gehabt, sie zu leugnen; denn es gebe eine Augenscheinlichkeit (*ἐνάργεια*), die eine vollkommen feste und den Forscher befriedigende Überzeugung bewirke, wenn sie auch die unbedingte Gewißheit des Begriffs nicht erreiche[1]). Er suchte also ein Mittleres zwischen der bloßen Wahrscheinlichkeit und dem Wissen.

---

[1]) Karneades bestreitet noch die *ἐνάργεια*, die bei ihm der *κατάληψις* gleich ist (Cic. Acad. II, 99).

Die Unhaltbarkeit dieser Mittelstellung erkannte Philons Nachfolger Antiochos von Askalon (gest. 68 v. Chr.), der neben Philon auch den Stoiker Mnesarchos gehört hatte und wegen seines Widerspruchs gegen die neuakademische Lehre schließlich mit Philon in Streit kam. Durch diesen Akademiker, den Freund des Lucullus, dessen Unterricht auch Cicero in Athen genoß, ist die Akademie definitiv von der Skepsis zum Eklektizismus übergeführt worden. Hatte Philon noch daran festgehalten, daß es nichts absolut Gewisses gebe, so kehrte Antiochos zu der Behauptung eines solchen und ebendamit zum ausgesprochenen Dogmatismus zurück. Unter seinen Einwürfen gegen die Skepsis hatte für ihn unverkennbar, wie für die Stoiker, die Erwägung, daß ohne eine feste Überzeugung keine vernünftige Lebensführung möglich sei, ein besonderes Gewicht. Indessen bekämpfte er sie auch mit wissenschaftlichen Gründen, wenn er ausführte: ohne Wahrheit gebe es auch keine Wahrscheinlichkeit und vollends keine Augenscheinlichkeit; es sei ein Widerspruch, zu behaupten, daß sich nichts behaupten, zu beweisen, daß sich nichts beweisen lasse; man könnte nicht von falschen Vorstellungen reden, wenn man den Unterschied von wahr und falsch leugne usw. Fragt man aber, wo denn nun die Wahrheit zu suchen sei, so antwortet Antiochos: in dem, worüber alle achtungswerten Philosophen einverstanden sind; und um zu beweisen, daß diese Übereinstimmung bei allen wichtigeren Fragen tatsächlich vorhanden sei, gab er eine Darstellung des akademischen, peripatetischen und stoischen Systems, die zeigen sollte, daß diese drei Schulen mehr nur in Nebenpunkten und im Ausdruck als im wesentlichen voneinander abweichen, bei der es aber freilich ohne starke Ungenauigkeiten nicht abgehen konnte. Ihm selbst lag dabei am meisten an der Ethik; und in dieser suchte er einen Mittelweg zwischen Zenon, Aristoteles und Platon, wenn er z. B. sagte, die Tugend genüge zwar zur Glückseligkeit, aber zu ihrer höchsten Stufe seien auch die leiblichen und äußeren Güter erforderlich. Ihm selbst wird vorgeworfen, er nenne sich zwar einen Aka-

demiker, sei aber mehr Stoiker; in Wahrheit ist er keines von beiden, sondern eben nur Eklektiker.

Diese Denkweise erhielt sich, wie CICERO (Acad. II, 11) und ÄNESIDEMOS (bei PHOT. Cod. 212, S. 170, 14) bezeugen, auch nach Antiochos' Tod als die herrschende in der Akademie, der in Athen bis nach 51 v. Chr. Antiochos' Bruder Aristos, dann, wie es scheint, Theomnestos vorstand; nur daß sich mit ihr bald die (§ 92 zu besprechende) Vorliebe für pythagoreische Spekulationen verband, der wir schon gegen das Ende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts bei dem eklektischen, in der Ethik stoisierenden Eudoros, etwas später bei Thrasyllos (gest. 36 n. Chr.) begegnen. Areios Didymos, der Lehrer des Augustus [1]), rechnete sich zwar zur stoischen Schule; aber die uns erhaltenen Teile eines Werkes, das eine Übersicht über die wichtigeren philosophischen Systeme gab, sind so ganz im Sinne des gleichzeitigen Eklektizismus gehalten, daß sich der Stoiker und der Akademiker nur dem Namen nach unterscheiden.

Als einen Zeitgenossen des Augustus bezeichnet SUIDAS (*Ποτάμ.*) auch den Alexandriner Potamon [2]). Dieser Philosoph nannte seine Schule selbst die eklektische. Was über seine Lehre mitgeteilt wird, eine oberflächliche Verknüpfung fremder Gedanken, erinnert am meisten an Antiochos.

§ 82. Die peripatetische Schule.

Weniger verbreitet war dieser Eklektizismus bei den gleichzeitigen Peripatetikern. Andronikos aus Rhodos, der um 70—50 v. Chr. an der Spitze der peripatetischen Schule in Athen stand, gab durch seine, nach Plutarch mit

---

[1]) Über die drei letztgenannten vgl. auch S. 8.

[2]) Suidas hat diese Notiz wahrscheinlich aus DIOG. prosem. 21 entnommen, wo die Worte *πρὸ ὀλίγου* sich nicht auf die Zeit des Diogenes selbst beziehen, sondern auf die seines Gewährsmannes; s. GERCKE D. quibusd. Laertii Diog. auct. S. 8 ff. 57.

des Grammatikers Tyrannion Hilfe veranstaltete Ausgabe der aristotelischen Lehrschriften (S. 165. 172), seine Untersuchungen über ihre Echtheit und seine Kommentare über mehrere von ihnen den Anstoß zu jenem eifrigen Studium des Aristoteles, dem sich die peripatetische Schule von da an widmete. Diese Beschäftigung mit den Schriften ihres Stifters mußte aber bewirken, daß man diesem nicht so leicht Ansichten, die ihm fremd waren, unterschob. Indessen verzichtete weder Andronikos noch sein Schüler Boethos aus Sidon (der in seiner Bestreitung der Unsterblichkeit wie in anderen Punkten eine naturalistische Auffassung der peripatetischen Lehre vertritt) Aristoteles gegenüber auf sein eigenes Urteil; ebenso bekämpfte Xenarchos (unter Augustus) die aristotelische Lehre vom Äther. Staseas aus Neapel (erstes Drittel des 1. Jahrh. v. Chr.), Ariston aus Alexandrien und Kratippos, die aus Antiochos' Schule zur peripatetischen übertraten, Nikolaos aus Damaskos (um 64 v. Chr. geb.) u. a. sind uns als Philosophen nicht näher bekannt; wer der Peripatetiker war, der (um 50 v. Chr.) in einer uns nur durch Philon in jüdischer Bearbeitung erhaltenen Schrift[1]) die Ewigkeit der Welt verteidigte, wissen wir nicht.

Daß es indessen unter den Peripatetikern einzelne gab, die Fremdartiges in die aristotelische Lehre aufzunehmen bereit waren, zeigen zwei Stücke unsrer aristotelischen Schriftsammlung: das Buch von der Welt und die kleine Abhandlung von den Tugenden und Fehlern. Die letztere (vgl. S. 169) steht der platonischen Tugendlehre noch näher als der aristotelischen, scheint aber doch von einem Peripatetiker herzustammen. Das Buch von der Welt (vgl. S. 167)[2]) ist sicher das Werk eines Peripatetikers, welcher

---

[1]) Die früher bezweifelte Echtheit der philonischen Schrift *π. ἀφθαρσίς κόσμου* ist jetzt durch Cunant in seiner Ausgabe (1891) nachgewiesen.

[2]) Worüber Phil. d. Gr. III 1, 631 ff. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1885, S. 399 ff. [Nach Capelle N. Jahrb. f. d. kl. Alt. 1905 S. 529 ff. hat

jedenfalls nach Poseidonios schrieb, dessen Meteorologie er ausgiebig benützt hat. Ihr Hauptzweck liegt in der Absicht, den aristotelischen Theismus mit dem stoischen Pantheismus durch die Annahme zu verknüpfen, daß Gott zwar seinem Wesen nach außer der Welt und viel zu erhaben sei, um sich mit dem einzelnen in ihr zu beschäftigen, daß er dagegen das Ganze mit seiner Kraft und Wirkung erfülle und insofern jene Prädikate, welche die Stoiker ihm beizulegen pflegten, ihm im wesentlichen zukommen. Ebendamit seien aber auch ein Platon, Heraklit und Orpheus einverstanden.

§ 83. Cicero, Varro, die Sextier.

In eigentümlicher Weise kommt der Eklektizismus des letzten Jahrhunderts v. Chr. in den römischen Philosophen dieser Zeit zum Ausdruck. Der unter ihnen, dessen geschichtliche Wirkung alle andern weit überragt, ist M. Tullius Cicero 106—43 v. Chr.)[1]. Aber er verdankt diesen Erfolg nicht der Schärfe und Selbständigkeit seines eigenen Denkens, sondern lediglich der Gewandtheit, mit der er die Lehren der Griechen, so oberflächlich auch seine Bekanntschaft mit ihnen ist, der lateinisch redenden Mit- und Nachwelt doch in klarer und verständiger Darstellung zu überliefern verstand. Cicero rechnet sich selbst zu der neuakademischen Schule und folgt ihr gern in dem Verfahren, das Für und Wider ohne eine abschließende Entscheidung zu erörtern. Indessen liegt das Hauptmotiv seiner Skepsis weniger in den wissenschaftlichen Gründen, die er von den Akademikern borgt, als in dem Widerstreit der philosophischen Autoritäten, und so ist ihr von Hause

---

der Verfasser dieses Buches, ein Eklektiker aus der 1. Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. noch andere Schriften des Poseidonios (π. θεῶν und vielleicht auch π. κόσμου) benutzt und dessen Gedanken über Gott und Welt wiedergegeben.]

[1]) S. Hirzel Unters. z. Cic.s philos. Schr. 3 Tle. 1877/83. Schmekel Die Philos. d. mittleren Stoa S. 18 ff.

aus die Neigung eingepflanzt, von dem Zweifel in demselben Maße zuruckzutreten, wie dieser Anstoß sich beseitigen läßt. Glaubt er daher auch auf ein Wissen in vollem Sinn verzichten zu müssen, so gewinnt doch die Wahrscheinlichkeit für ihn eine höhere Bedeutung als für Karneades; und über die Dinge, an denen ihm am meisten gelegen ist, über die sittlichen Grundsätze und die mit ihnen znsammenhängenden theologischen und anthropologischen Fragen spricht er mit großer Entschiedenheit, überzeugt, daß uns richtige Begriffe hierüber von der Natur eingepflanzt seien, unmittelbar aus unserm eigenen Bewußtsein geschöpft und durch die allgemeine Übereinstimmung bewährt werden können. Die Ansichten selbst, die er auf dieser Grundlage gewinnt, sind weder originell noch frei von Schwankungen. So entschieden er in der Ethik dem Epikureismus entgegentritt, so wenig findet er doch zwischen der stoischen und der akademisch-peripatetischen Lehre einen festen Standpunkt, und während er in der Erhabenheit der stoischen Grundsätze sich gefällt, kann er doch die von ihr unzertrennlichen Einseitigkeiten nicht gutheißen. In der Theologie liegt ihm der Glaube an das Dasein und die Vorsehung Gottes, in der Psychologie der an die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens ernstlich am Herzen; aber über das Wesen Gottes und unsers Geistes getraut er sich nicht bestimmt zu entscheiden, und wenn er sich im allgemeinen auf die Seite des platonischen Spiritualismus stellt, kann er sich doch auch dem Einfluß des stoischen Materialismus nicht immer entziehen. Zur Volksreligion als solcher hat er kein inneres Verhältnis, aber im Interesse des Gemeinwesens will er sie, unter möglichster Beseitigung des Aberglaubens, aufrechterhalten wissen.

Cicero steht sein Freund M. Terentius Varro (116 bis 27 v. Chr.) nahe, der übrigens weit mehr Gelehrter als Philosoph war. Ein Schüler des Antiochos, den er bei Cicero (Acad. post.) zu vertreten hat, folgt er (b. AUGUSTIN Civ. D. XIX, 1—3) in der Ethik, die ihm weitaus der wichtigste

Teil der Philosophie ist, ganz seinem Vorgang, nähert sich aber mit ihm auch vielfach den Stoikern und so auch dem stoischen Materialismus. Noch enger schließt er sich in der Theologie an die Stoiker und im besonderen an Panätios an: er beschreibt mit ihnen die Gottheit als die Seele der Welt und läßt in den Göttern des Polytheismus die Kräfte dieser Seele verehrt werden, wie sie in den verschiedenen Teilen der Welt walten; anderseits aber eignet er sich ihre Unterscheidung einer dreifachen Theologie (s. S. 243 f. 265) und ihren scharfon Tadel gegen die Mythologie der Dichter an und nimmt keinen Anstand, wesentliche Bestandteile der öffentlichen Religion offen zu mißbilligen.

Ein Ableger der Stoa tritt uns in der Schule entgegen, die um 40 v. Chr. von Q. Sextius, einem Römer aus guter Familie, begründet und nach ihm von seinem Sohn geleitet wurde, dann aber bald erlosch; zu ihr gehörten Sotion aus Alexandria, der um 18—20 n. Chr. der Lehrer Senecas war, der kenntnisreiche Enzyklopädist Cornelius Celsus, Fabianus Papirius, L. Crassitius. Was wir von diesen Männern wissen, zeigt uns in ihnen Moralphilosophen, welche die stoischen Grundsätze nachdrücklich vertraten, aber den Eindruck, den sie hervorbrachten, mehr dem Gewicht ihrer Persönlichkeit als einer hervorragenden wissenschaftlichen Eigentümlichkeit zu verdanken hatten. Mit dem Stoischen verband sich bei Sotion Pytagoreisches, wenn er die Enthaltung von tierischer Nahrung, die sein Lehrer aus allgemein moralischen Gründen empfohlen hatte, auf die Lehre von der Seelenwanderung gründete. Wenn aber die Sextier die Seele für unkörperlich erklärten, müssen auch sie schon platonische Einflüsse erfahren haben.

§ 84. Die ersten Jahrhunderte n. Chr.: Stoische Schule.

Die Denkweise, die im letzten Jahrhundert v. Chr. bei der Mehrzahl der Philosophen, mit Ausnahme der Epikureer,

zur Herrschaft gekommen war, erhielt sich auch während der nächstfolgenden Jahrhunderte, nur daß sich mit ihr immer mehr eine Vorliebe für jene theologischen Spekulationen verband, die schließlich im Neuplatonismus mündeten. Die Trennung der Schulen blieb zwar nicht bloß bestehen, sondern sie wurde auch durch das eifrige Studium der aristotelischen und platonischen Schriften befestigt und erhielt eine offizielle Anerkennung, als Mark Aurel (176 n. Chr.) in Athen für die vier Hauptschulen besoldete Lehrstühle (es scheint, zwei für jede) errichtete. Aber daß ihrem Gegensatz nicht mehr die gleiche Bedeutung beigelegt wurde wie früher, zeigt sich teils direkt in der Verknüpfung verschiedenartiger Lehren, der wir nicht selten begegnen, teils und besonders in der weit verbreiteten Neigung, sich auf die praktischen Ergebnisse der Philosophie zurückzuziehen, über die man sich am leichtesten mit abweichenden wissenschaftlichen Richtungen verständigen konnte.

Von den zahlreichen Stoikern der Kaiserzeit, deren Namen wir kennen, mögen die folgenden hier genannt werden: Herakleitos, der Verfasser der noch vorhandenen „Homerischen Allegorieen", wie es scheint, ein Zeitgenosse des Augustus; Attalos, der Lehrer Senecas; Chäremon, ein ägyptischer Priester, der Lehrer Neros; Seneca (s. S. 276) und seine Zeitgenossen L. Annäus Cornutus aus Leptis (von dem sich eine Schrift π. τῆς τῶν θεῶν φύσεως erhalten hat), A. Persius Flaccus und M. Annäus Lucanus, Senecas Neffe (39—65 n. Chr.); Musonius Rufus und sein Schüler Epiktet (s. S. 279); Euphrates (von seinem Schüler, dem jüngeren Plinius gerühmt), der 118 n. Chr. hochbejahrt Gift nahm; Kleomedes, Verfasser eines astronomischen Lehrbuchs, unter Hadrian oder Antoninus Pius; der Kaiser M. Aurelius Antoninus[1]). Auch von ihnen

[1]) [Hierher gehört auch der von PRÄCHTER (Hierokles der Stoiker 1901) entdeckte Hierokles, der etwa in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr. lebte. Ihm, nicht, wie man bisher angenommen hatte, dem viel späteren

zeigen aber, soweit sie uns bekannt sind, nur Seneca, Musonius, Epiktet und Mark Aurel eine bemerkenswerte Eigentümlichkeit, während ein Heraklit, Cornutus und Kleomedes nur die Überlieferung ihrer Schule weiter geben.

L. Annäus Seneca[1]), bald nach dem Anfang unsrer Zeitrechnung in Corduba geboren, der Erzieher und längere Zeit mit Burrus der Berater Neros, auf dessen Befehl er 65 n. Chr. starb, tritt zwar der Lehre seiner Schule an keinem wichtigeren Punkt entgegen, aber doch geht durch seine Philosophie im Vergleich mit der altstoischen ein etwas veränderter Geist; wie er denn auch andre als die stoischen Autoritäten und namentlich Epikurs Schriften gerne benützt. Fürs erste nämlich beschränkt er sich im wesentlichen auf die Moral. Er kennt die stoische Logik, aber er hat keine Neigung, sich eingehender mit ihr zu beschäftigen; er rühmt die Erhabenheit der Physik und eignet sich in seinen *naturales quaestiones* die Meteorologie des Poseidonios an, aber ein tiefer gehendes Interesse haben für ihn aus diesem Teil der Philosophie nur die praktisch verwertbaren theologischen und anthropologischen Bestimmungen. Ohne dem stoischen Materialismus und Pantheismus zu widersprechen, hebt er doch mit Vorliebe die ethischen Züge der stoischen Gottesidee hervor, auf denen der Vorsehungsglaube beruht, und ebenso in der Anthropologie die Lehre von der Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes und der Fortdauer nach dem Tode. Aber auch seine Moral fällt mit der altstoischen, deren

Neuplatoniker H. (s. S. —2), sind die bei Stob. erhaltenen Fragmente aus einem Lehrbuch der Moral, von dessen erstem Teil, einer Erörterung der grundlegenden Fragen der Ethik (ἠθικὴ στοιχείωσις), neuerdings ein längerer Abschnitt auf einem Papyrus aufgefunden und von H. v. Arnim (Berliner Klassikertexte, H. IV, 1906) veröffentlicht worden ist. Er ist vermutlich identisch mit dem von Gellius N. A. IX 5, 8 erwähnten H. Die Überreste des Werkes bringen keinen neuen Beitrag zur stoischen Lehre und erinnern vielfach an Musonios und Epiktet.]

[1]) Neueste krit. Ausg. von Hermes, Hosius, Gercke, Hense. 3 Bde. 1899/1907.

Grundsätze und Lebensvorschriften sie wiederholt, nicht durchaus zusammen. Seneca ist zu tief durchdrungen von der Schwäche und Sündhaftigkeit der Menschen, deren lebhafte Schilderungen bei ihm auffallend an die seines Zeitgenossen, des Apostels Paulus, erinnern, als daß er den sittlichen Aufgaben mit dem Selbstvertrauen des ursprünglichen Stoizismus entgegentreten könnte. Da er darauf verzichtet, in dieser Welt einen Weisen zu finden oder selbst einer zu werden, so ist er geneigt, seine Anforderungen an die Menschen herabzustimmen; und so ernstlich er verlangt, daß wir uns durch sittliche Arbeit an uns selbst von allem Äußeren unabhängig machen, so schwungvoll er den Wert dieser Unabhängigkeit preist, so legt er doch nicht selten den äußeren Gütern und Übeln auch wieder ein größeres Gewicht bei, als dem Stoiker eigentlich erlaubt war. Wenn er ferner den natürlichen Zusammenhang der Menschen im Sinn seiner Schule nachdrücklich betont, erscheint ihm doch jeder Einzelstaat, dem großen Menschheits- und Weltstaat gegenüber, der Aufmerksamkeit des Weisen noch weniger würdig, als dies bei den älteren Stoikern der Fall war; und in seinem Kosmopolitismus selbst treten die weicheren Züge, die Menschenliebe und das Mitleid, stärker hervor als bei jenen. Sehr beachtenswert ist endlich die Rückwirkung seiner Moral auf seine Anthropologie und seine Theologie. Je schmerzlicher er die Macht der Sinnlichkeit und der Affekte empfindet, um so stärker sehen wir ihn trotz seinem Materialismus den Gegensatz des Leibes und der Seele anspannen; in vielen Fällen spricht er eine Sehnsucht nach der Erlösung von den Banden des Leibes aus und preist den Tod als den Beginn des wahren Lebens in einer Weise, die mehr platonisch lautet als stoisch; und aus demselben Grund unterscheidet er mit Poseidonios (und Platon) in der Seele (dem *principale*, ἡγεμονικόν) selbst einen vernünftigen und zwei unvernünftige Teile. Und je höheren Wert nun in dem Kampfe der Vernunft mit der Sinnlichkeit der Gedanke für ihn hat, daß diese Vernunft das Göttliche im Menschen, ihr

Gesetz der Wille der Gottheit sei, um so bestimmter mußte er auch die Gottheit als die wirkende Kraft von der an sich trägen Materie unterscheiden. Daß die Gottheit nur durch Reinheit des Lebens und Gotteserkenntnis, nicht durch Opfer, nur im Heiligtum der eigenen Brust, nicht in Tempeln, die richtige Verehrung erhalte, hat Seneca nachdrücklich ausgesprochen, die Ungereimtheit der Mythologie und den Aberglauben der bestehenden Götterverehrung als würdiger Vertreter des römischen Stoizismus aufs unumwundenste angegriffen (vgl. S. 242).

Noch ausschließlicher beschäftigte sich Musonius Rufus aus Volsinii mit der Moral, ein Stoiker, der unter Nero und den Flaviern in Rom als Lehrer der Philosophie in hohem Ansehen stand; aus seinen von Pollio überlieferten Vorträgen sind zahlreiche Bruchstücke [1]) erhalten. Die Tugend ist nach Musonius der einzige Zweck der Philosophie: die Menschen sind sittlich Kranke, der Philosoph ist der Arzt, der sie heilen soll. Die Tugend ist aber weit mehr Sache der Übung und Erziehung als der Belehrung; die Anlage zu ihr ist uns angeboren und leicht zur Überzeugung zu entwickeln, die Hauptsache ist die Anwendung dieser Überzeugung. Der Philosoph braucht daher nur wenige wissenschaftliche Sätze. Er soll uns zeigen, was in unsrer Gewalt ist, und was nicht. In unsrer Gewalt ist aber die Verwendung unsrer Vorstellungen und sonst nichts. Darauf allein beruht daher unsre Tugend und Glückseligkeit; alles andre dagegen ist etwas Gleichgültiges, in das wir uns unbedingt zu ergeben haben. In der Anwendung dieser Grundsätze auf das menschliche Leben begegnen wir einer reinen, an einzelnen Punkten zur kynischen Einfachheit hinneigenden, menschenfreundlichen, auch gegen Beleidiger milden Sittenlehre; so nachhaltig aber Musonius' Vorträge auf seine Zuhörer wirkten, so wenig scheinen sie doch in wissenschaftlicher Beziehung Neues enthalten zu haben.

---

[1]) Herausgegeben von Hense 1905.

Musonius' Schüler war Epiktetos aus Hierapolis[1]), der erst (noch unter Nero) als Sklave, dann als Freigelassener in Rom lebte und 94 n. Chr., als Domitian alle Philosophen aus Rom auswies, nach Nikopolis in Epirus ging; hier hörte ihn Flavius Arrianus, der den Inhalt seiner Vorträge aufzeichnete[2]). Mit seinem Lehrer sieht auch er die Aufgabe der Philosophie lediglich in der Erziehung zur Tugend, der Heilung der sittlichen Gebrechen; und wenn er auch als die Grundlage hierfür im allgemeinen das stoische System voraussetzt, so legt er doch nicht bloß den dialektischen Untersuchungen geringen Wert bei, sondern auch aus der Physik sind es nur wenige Punkte, deren er für die Begründung seiner sittlichen Vorschriften bedarf: der Glaube an die Gottheit und ihre Fürsorge für die Menschen; an die Vernünftigkeit der Welteinrichtung und des Weltlaufs; an die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes, den er trotz seines Materialismus, ähnlich wie Seneca, dem Leibe fast dualistisch entgegenstellt, dessen persönliche Fortdauer nach dem Tode er jedoch aufgibt. Auch seine Sittenlehre kann aber einen großen systematischen Apparat um so leichter entbehren, da er mit Musonius glaubt, die allgemeinen sittlichen Grundsätze seien uns von der Natur eingepflanzt. In unsrer Gewalt, sagt er mit jenem, ist nur eines: unser Wille, der Gebrauch unsrer Vorstellungen; nur auf ihm beruht nach Epiktet unsre Glückseligkeit, alles andre dagegen behandelt er als etwas so Gleichgültiges, daß die Unterscheidung des Wünschenswerten und Verwerflichen kaum noch eine Bedeutung für ihn hat; und wie er sich hierin dem Kynismus annähert, so trifft er auch in seiner Beurteilung der Ehe und des Staatslebens mit ihm zusammen und stellt den wahren Philosophen gern als Kyniker dar. Andrerseits aber lehrt er nicht bloß eine unbedingte Ergebung in den Weltlauf, sondern

[1]) Bonhöffer Epiktet u. die Stoa. 1890. Die Ethik d. Ep. 1894.

[2]) In den *Διατριβαί* und dem *Ἐγχειρίδιον*, hrsg. von Schenkl 1894; ed. minor 1898.

auch die umfassendste und unbeschränkteste Menschenliebe; und er begründet diese Forderung vor allem durch den Hinweis auf die Gottheit und das gleichartige Verhältnis aller Menschen zur Gottheit. Überhaupt hat seine Philosophie einen religiösen Charakter: der Philosoph ist ihm ein Diener und Bote der Gottheit; und wenn er auch der Volksreligion frei genug gegenübersteht, ist er doch mehr ein ernster und von frommer Begeisterung erfüllter Sittenprediger als ein systematischer Philosoph.

Mit Epiktet stimmt nun sein Bewunderer, der treffliche Marcus Aurelius Antoninus (geb. 121 n. Chr., Mitregent 138, Kaiser 161, gest. 180) in seiner ganzen Auffassung des Stoizismus überein[1]: in seiner Abneigung gegen alle bloß theoretischen Untersuchungen, in seiner religiösen Betrachtung der Dinge, in seiner Zurückziehung auf das eigene Selbstbewußtsein. Der Glaube an die göttliche Vorsehung, deren Fürsorge für die Menschen sich neben der ganzen Welteinrichtung auch in aufserordentlichen Offenbarungen bewährt, führt ihn zur Zufriedenheit mit allem, was die Naturordnung mit sich bringt, die Götter verhängen. Die Einsicht in den Wechsel aller Dinge, in die Vergänglichkeit alles Einzelnen, lehrt ihn, nichts Äußeres als ein Gut zu begehren oder als ein Übel zu fürchten. In der Überzeugung von dem göttlichen Ursprung und Wesen des menschlichen Geistes liegt für ihn die Aufforderung, nur dem Dämon in der eigenen Brust zu dienen, nur von ihm sein Glück zu erwarten; in der Anerkennung der gleichen Natur bei allen andern der Antrieb zu der schrankenlosesten, uneigennützigsten Menschenliebe. Was Mark Aurel von Epiktet unterscheidet, ist neben der verschiedenen Beurteilung der politischen Tätigkeit, welche sich aus ihrer Lebensstellung ergab, namentlich dieses, daß jene Rückwirkung des ethischen Dualismus auf die Anthropologie und Metaphysik, die sich schon bei einem Poseidonios und Seneca bemerkbar

[1] Seine Schrift τὰ εἰς ἑαυτόν hrsg. von Stich. 1882.

macht (S. 267. 277), bei ihm stärker hervortritt als bei jenem. Läßt er auch die Seele einige Zeit nach dem Tod in die Gottheit zurückkehren, so lautet es dagegen mehr platonisch als altstoisch, wenn er den Geist (νοῦς) oder das ἡγεμονικόν als das tätige und göttliche Prinzip nicht allein vom Leibe, sondern auch von der Seele oder dem Pneuma unterscheidet und von Gott sagt, daß er die Geister rein von den körperlichen Hüllen anschaue, indem seine Vernunft sich mit ihren Ausflüssen unmittelbar berühre. Der stoische Materialismus zeigt sich hier im Begriff, in platonischen Dualismus überzugehen.

§ 85. Die jüngeren Kyniker.

Als eine einseitigere Form dieser stoischen Moralphilosophie ist der Kynismus zu betrachten, der um den Anfang unsrer Zeitrechnung wieder auftritt. Je mehr die wissenschaftlichen Bestandteile der stoischen Philosophie gegen ihre praktischen Anforderungen zurückgestellt wurden, um so näher kam sie dem Kynismus, von dem sie ausgegangen war; und je trauriger die sittlichen und politischen Zustände seit dem letzten Jahrhundert der römischen Republik sich gestalteten, um so nötiger mochte es scheinen, dem Verderben und der Not der Zeit in der auffälligen, aber wirkungsvollen Weise der alten Kyniker entgegenzutreten. Den Schatten dieser hatte schon Varro in seinen „menippischen Satiren" heraufbeschworen, um seinen Zeitgenossen die Wahrheit möglichst derb zu sagen; die Briefe des Diogenes[1]) scheinen bereits eine wirkliche Erneuerung der kynischen Schule unterstützen zu sollen. Nachweisen können wir eine solche aber erst bei Seneca, der unter den Kynikern seiner Zeit Demetrios mit großen Lobsprüchen hervorhebt. Unter denen der Folgezeit sind die namhaftesten: Önomaos von

[1]) Deren Entstehungszeit MARCKS Symb. crit. ad epistologr. græc. 12 f. mit Wahrscheinlichkeit unter Augustus setzt.

Gadara unter Hadrian; Demonax, der fast 100jährig um 160 n. Chr. in Athen starb; Peregrinus, später Proteus genannt, der sich 165 in Olympia öffentlich verbrannte, und sein Schüler Theagenes. Indessen hat diese kulturgeschichtlich beachtenswerte Schule für die Geschichte der Wissenschaft nur unmittelbar, als Ausdruck verbreiteter Stimmungen, Bedeutung. Selbst bei den besten unter seinen Vertretern von mancherlei Auswüchsen nicht frei, diente der Kynismus nicht wenigen als Vorwand für ein müßiggängerisches, schmarotzerhaftes Leben, ein ungesittetes Benehmen, eine Befriedigung der Eitelkeit durch prahlerisches, Aufsehen erregendes Auftreten. Neue Gedanken sind uns von keinem dieser späteren Kyniker überliefert. Ein Demetrios, und trotz seiner Exzentrizitäten auch ein Peregrinus (von Gellius Noct. Att. XII 11, 1 als *vir gravis et constans* gerühmt), sprechen jene sittlichen Grundsätze aus, die durch die Stoa längst zum Gemeingut geworden waren; ein Demonax, als Philosoph eklektischer Sokratiker, genoß wegen seines milden, liebenswürdigen, menschenfreundlichen Charakters allgemeine Verehrung; Önomaos macht in den Bruchstücken seiner „entlarvten Gaukler“ (*γοήτων φωρά*) einen scharfen Angriff auf die Orakel und verteidigt im Zusammenhang damit die Willensfreiheit gegen die Stoiker. Als Moralprediger haben diese Männer und ihre Gesinnungsgenossen auf die Denk- und Empfindungsweise ihrer Zeit bedeutend und im ganzen ohne Zweifel vorteilhaft eingewirkt. Aber keiner von ihnen hat sich durch eine wissenschaftliche Leistung bekannt gemacht. Gerade deshalb aber, weil es sich hier mehr um eine Lebensweise als um wissenschaftliche Ansichten handelte, wurde dieser spätere Kynismus von dem Wechsel der philosophischen Systeme so wenig berührt, daß er alle Schulen außer der neuplatonischen überdauerte, bis ins 5. Jahrhundert sich erhielt und selbst im Anfang des sechsten noch einzelne Anhänger zählte.

§ 86. Die peripatetische Schule in der Zeit n. Chr.

Die peripatetische Schule bewegte sich bis zu ihrer Verschmelzung mit der neuplatonischen im ganzen in der Richtung, die sie seit Andronikos (S. 270 f.) eingeschlagen hatte. Von ihrer Geschichte in dieser Zeit sind uns aber nur Bruchstücke überliefert. Die erwähnenswertesten unter ihren Mitgliedern, deren Namen uns bekannt sind, wären etwa: um 50 n. Chr. Alexander von Ägä, ein Lehrer Neros; gleichzeitig, wie es scheint, Sotion, vielleicht auch Achaikos; unter Hadrian Aspasios und Adrastos, einer der ausgezeichnetsten Peripatetiker; um 150—180 Herminos; um 180 Aristokles von Messene und Sosigenes, ein tüchtiger Mathematiker; um 200 Alexander von Aphrodisias. Die Tätigkeit dieser Männer scheint nun ganz überwiegend in der Erklärung der aristotelischen Schriften und der Verteidigung der aristotelischen Lehre bestanden zu haben, und was uns von ihnen bei Gelegenheit mitgeteilt wird, zeigt nur selten eine bemerkenswerte Abweichung von den Ansichten des Aristoteles. Daß aber die Peripatetiker auch in dieser späteren Zeit sich Anschauungen nicht ganz verschlossen, die ihrer Schullehre ursprünglich fremd sind, zeigt das Beispiel des Aristokles. Wenn dieser angesehene Peripatetiker annahm, daß der göttliche Geist (*νοῦς*) der ganzen Körperwelt innewohne und in ihr wirke, und daß er zum individuellen, menschlichen Geist werde, wo er einen zu seiner Aufnahme geeigneten Organismus finde, so behandelte er die Gottheit in stoischer Weise als die Seele der Welt, wofür sie auch nach seinem Zeitgenossen, dem aristotelischen Apologeten Athenagoras (Supplic. c. 5), von den Peripatetikern gehalten worden wäre. Mit dieser Annäherung an den stoischen Pantheismus ist Aristokles' Schüler Alexander von Aphrodisias, der berühmte „Ausleger“, nicht einverstanden. Aber so gut er die aristotelische Lehre kennt und so erfolgreich er sie verteidigt, so weicht doch auch er in erheblichen Punkten durch eine allzu naturalistische Auffassung ihrer Bestim-

mungen von ihr ab. Er hält nicht bloß mit Aristoteles die Einzelwesen allein für etwas Substantielles, sondern er fügt auch in Abweichung von ihm bei, das Einzelne sei an sich (*φύσει*) früher als das Allgemeine, die allgemeinen Begriffe existierten als solche nur in unserm Verstande, ihr realer Gegenstand seien nur die Einzeldinge. Er rückt ferner im Menschen den höheren Seelenteil den niedrigeren dadurch näher, daß er den „tätigen *Νοῦς*“ von der menschlichen Seele abtrennt und von dem auf sie einwirkenden göttlichen Geist deutet, so daß der Mensch selbst nur die Anlage zum Denken (den „potentiellen *Νοῦς*“) ins Leben mitbringt, die sich erst später unter jener Einwirkung zum „erworbenen *Νοῦς*“ entwickelt; und im Zusammenhang damit leugnet er unbedingter als Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele. Er führt endlich die Vorsehung ganz und gar auf die Natur (*φύσις*) oder die von den oberen Sphären in die unteren sich verbreitende Kraft zurück, aus deren Wirkungsweise er jede auf das menschliche Wohl berechnete Zweckbeziehung ausschließt. — Nach Alexander ist uns kein namhafter Lehrer der peripatetischen Philosophie als solcher bekannt; der Hauptsitz der aristotelischen Studien wurde noch vor dem Ende des 3. Jahrhunderts die neuplatonische Schule, und wenn auch einzelne wie Themistios (§ 101) lieber Peripatetiker als Platoniker heißen wollten, sind sie doch teils nur Aristoteleserklärer, teils Eklektiker.

§ 87. Die Platoniker der ersten Jahrhunderte n. Chr.

Der Hauptsitz des Eklektizismus war aber fortwährend die platonische Schule. Ihre namhaftesten Mitglieder aus den zwei ersten Jahrzehnten u. Z. sind: Ammonios, ein Ägypter, der um 60—70 n. Chr. in Athen lehrte; sein Schüler Plutarchos von Chäronea, der bekannte Philosoph und Biograph, dessen Leben annähernd zwischen 48 und 125 n. Chr. zu fallen scheint; Gaius, Calvisius Taurus (ein Schüler Plutarchs), Theon, der Smyrnäer, die unter

Hadrian und Antoninus Pius lehrten; Albinus, der Schüler des Gaius, den Galen um 152 in Smyrna hörte, und seine Zeitgenossen Nigrinus, Maximus aus Tyrus und Apuleius aus Madaura; Attikos, welcher ebenso wie Numenios, Kronios, der bekannte Christenfeind Celsus und wohl auch Severus der Regierungszeit Mark Aurels angehört; in der Nähe dieses Kaisers lebte Attikos' Schüler Harpokration. Ein Teil dieser Platoniker wollte nun allerdings von der Versetzung des echten Platonismus mit fremdartigen Bestandteilen nichts hören; und dieser Abwehr der letzteren mußte der Umstand zugute kommen, daß auch die Akademiker seit Plutarch und wohl auch schon früher nach peripatetischem Vorgang den Schriften ihres Stifters erhöhte Aufmerksamkeit zuwandten (vgl. S. 12). So schrieb Tauros nicht bloß gegen die Stoiker, sondern auch über den Unterschied der platonischen und der aristotelischen Lehre, und Attikos war ein leidenschaftlicher Gegner des Aristoteles. Aber doch leugnete jener die zeitliche Entstehung der Welt; und wenn dieser hier, wie sonst, Aristoteles widersprach, näherte er sich dafür in seinen Behauptungen über die Autarkie der Tugend und seiner einseitig praktischen Auffassung der Philosophie den Stoikern. Die Mehrzahl der Akademiker folgte aber fortwährend der eklektischen Richtung des Antiochos; nur daß sich ihr immer mehr jene neupythagoreischen Spekulationen zugesellten, die uns bei einem Plutarch, Maximus, Apuleius, Numenios, Celsus u. a. (§ 92) begegnen werden. Einen Beleg für den Eklektizismus der Schule gibt neben den eben Genannten namentlich Albinus, dessen Abriß der platonischen Lehre[1]) eine merkwürdige Mischung platonischer, peripatetischer und stoischer Bestimmungen darstellt. Albinus folgte aber hierbei nur seinem Lehrer Gaius. Auf dem gleichen Wege treffen wir, soweit

[1]) Uns in einem überarbeiteten Auszug unter dem Namen des „Alkinoos" erhalten. Daß er Albinus gehört, hat FREUDENTHAL Hellenist. Stud. 3. H. nachgewiesen.

wir ihn kennen, auch Severus, und so läßt sich überhaupt das Übergewicht dieser Denkweise in der Schule nicht bezweifeln.

§ 88. Dion, Lukian und Galen.

Zu keiner bestimmten Philosophenschule zählten sich Dion, Lukianos und Galen, aber Philosophen wollten sie doch alle drei sein. Wir werden diese Bezeichnung am ehesten Galen zugestehen. Der bithynische Rhetor Dion von Prusa, mit dem Beinamen Chrysostomos[1]), von Domitian aus Rom verbannt, von Trajan geschätzt, trat seit seiner Verbannung in der kynischen Philosophentracht auf; seine „Philosophie“ geht aber nicht über eine populäre Moral hinaus, die ihrem Inhalte nach ganz achtungswert, aber ohne wissenschaftlichen Charakter, an altkynische Schriften und stoische Lehren anknüpft. — Dions Fachgenosse Lukianos aus Samosata, dessen fruchtbare schriftstellerische Laufbahn mit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts annähernd zusammenfällt, ist der Gegner aller Schulphilosophie und verfolgt namentlich die Kyniker mit seiner Satire; was er selbst Philosophie nennt, ist eine Sammlung von moralischen Vorschriften, auf die er sich um so mehr beschränken will, da er die theologischen Fragen für unlösbar hält. — Weit gründlicher hat sich der berühmte Arzt Claudius Galenus aus Pergamon (131—201 n. Chr.) mit der Philosophie beschäftigt, der er auch zahlreiche, für uns zum größten Teil verlorene Schriften widmete. Ein Gegner Epikurs und der Skepsis, am meisten mit Aristoteles befreundet, aber auch von ihm nicht durchaus befriedigt, verbindet er mit der peripatetischen Lehre manche stoische, in geringerem Maße platonische Bestimmungen. Neben den Sinnen, deren Zuverlässigkeit Galen in Schutz nimmt, wird in den Wahrheiten, die dem Verstand

---

[1]) Seine Schriften hrsg. von J. v. Arnim 2. Bde. 1893/96. S. desselben „Leben und Werke des D. von Prusa“ mit einer Einleitung: „Sophistik, Rhetorik und Philosophie in ihrem Kampfe um die Jugendbildung“ (1898).

unmittelbar gewiß sind, eine zweite Quelle der Erkenntnis anerkannt. Die Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung wird entschieden behauptet; aber den tiefer gehenden spekulativen Fragen legt Galen, der sich selbst ziemlich schwankend über sie äußert, geringen Wert bei, da fürs Leben und Handeln nicht viel darauf ankomme. Auch seine Ethik enthält jedoch, soweit wir sie kennen, nur ältere, von verschiedenen Schulen entlehnte Bestimmungen.

II. Die jüngeren Skeptiker.

§ 89. Änesidemos und seine Schule[1]).

Wenn es auch dem Eklektizismus eines Antiochos gelungen war, die Skepsis aus ihrem Hauptsitz, der Akademie, zu verdrängen, so war sie damit doch nicht dauernd überwunden; wie vielmehr der Eklektizismus daraus hervorgegangen war, daß die Einwürfe der Skeptiker das Vertrauen zu den philosophischen Systemen erschüttert hatten, so hatte er dieses Mißtrauen gegen jede dogmatische Überzeugung fortwährend zu seiner Voraussetzung, und es konnte nicht ausbleiben, daß es auch wieder die Form einer skeptischen Theorie annahm. Doch gelangte diese jüngere Skepsis lange nicht zu dem Einfluß und der Verbreitung, wie sie früher die akademische gehabt hatte.

Diese letzte Schule griechischer Skeptiker, die aber ihre Philosophie nicht eine Lehre und Schule (*αἵρεσις*), sondern nur eine Richtung (*ἀγωγή*) nannte, wollte sich selbst nicht als einen Abkömmling der akademischen, sondern der pyrrhonischen betrachtet wissen. Nachdem die letztere im 3. Jahrhundert erloschen war, erneuerte sie, wie erzählt wird, zuerst Ptolemäos von Kyrene, seine Schüler waren Sarpedon und Herakleides; der Schüler des Herakleides Änesi-

[1]) Hirzel Untersuch. zu Cicero III, 64 ff. Natorp Forsch. z. Gesch. d. Erkenntnispr. S. 63—163. Haas De philos. Scepticorum successionibus 1875. Vgl. auch die S. 257 Anm. 1 angef. Schriften. Sonstige Literatur Phil. d. Gr. III 2^4 S. 1 ff.

demos, der, aus Knossos gebürtig, in Alexandreia lehrte. Aber wie sich diese neuen Pyrrhoneer vergeblich bemühten, einen irgend erheblichen Unterschied zwischen ihrer Lehre und der neuakademischen nachzuweisen, so ist auch der Einfluß der letzteren auf Änesidemos (der selbst früher der akademischen Schule angehört hatte) und seine Nachfolger unverkennbar; von Ptolemäos und Sarpedon aber wissen wir nicht, wie sie sich zu der Akademie verhielten, und ob sie ihre Theorie schon in der gleichen Allgemeinheit vortrugen wie Änesidemos; ARISTOKLES (b. EUS. praep. ev. XIV, 18, 22) bezeichnet nur diesen als den Erneuerer der pyrrhonischen Skepsis. Neben der akademischen und pyrrhonischen Lehre war dabei auch die Schule der „empirischen" Ärzte beteiligt, der mehrere von den Wortführern der neuen Pyrrhoneer angehörten; wenn sich diese Schule auf die erfahrungsmäßige Kenntnis der Wirkung der Heilmittel beschränken wollte, dagegen die Untersuchung über die Ursachen der Krankheiten für aussichtslos hielt, so brauchte man diesen Grundsatz nur zu verallgemeinern, um eine unbedingte Skepsis zu erhalten.

Änesidems Übergang von der Akademie zum Neupyrrhonismus kann auch dann, wenn der Tubero, dem er sein Hauptwerk („*Πυρρώνειοι λόγοι*") widmete, der uns bekannte Jugendfreund Ciceros ist, nicht wohl vor Ciceros Tod gesetzt werden, da dieser nicht nur Änesidems Schrift nirgends erwähnt, sondern auch die pyrrhonische Schule wiederholt für erloschen erklärt. Auch unter dieser Voraussetzung ist aber ein so frühes Auftreten des Änesidemos schwer damit zu vereinigen, daß zwischen ihm und Sextus (vgl. S. 290) nur sechs skeptische Scholarchen gezählt werden, und es fragt sich, ob die Liste der letzteren unvollständig ist oder die durchschnittliche Dauer ihrer Schulführung eine ungewöhnlich lange oder der römische Gönner Änesidems von dem Tubero Ciceros verschieden war [1]).

---

[1]) [Während früher die Ansetzung der Lebenszeit des Än. zwischen

Der Standpunkt des Änesidemos stimmt in allem wesentlichen mit dem Pyrrhons überein. Da wir von der wirklichen Beschaffenheit der Dinge nichts wissen können und jeder Annahme sich gleich starke Gründe entgegenhalten lassen, dürfen wir überhaupt nichts und auch unser Nichtwissen selbst nicht behaupten; und eben dadurch erlangen wir die wahre Lust, die Gemütsruhe (*ἀταραξία*); sofern wir aber zu handeln genötigt sind, werden wir teils dem Herkommen, teils unsrer Empfindung und unserm Bedürfnis folgen. Änesidemos hatte diese Grundsätze in seinen *Πυῤῥώνειοι λόγοι* durch eine ausführliche Kritik der herrschenden Begriffe und Annahmen zu begründen versucht, in der unter anderm der Schluß auf die Ursachen der Dinge eingehend bekämpft wurde. Seine Hauptbeweisgründe faßte er in den zehn (oder bei ihm vielleicht erst neun) „pyrrhonischen Tropen“ zusammen, die sich alle in der Absicht begegnen, die Relativität aller unserer Vorstellungen über die Dinge darzutun, diesen Gedanken aber fast ausschließlich an den sinnlichen Wahrnehmungen durchführen. Wenn Sextus Empirikus (Hyp. I 210) behauptet, Änesidemos selbst habe seine Skepsis nur zur Vorbereitung (*ὁδός*) für die heraklitische Philosophie dienen sollen, wenn ferner derselbe ihm (meist mit der Bezeichnung *Αἰνησίδημος καθ' Ἡράκλειτον*) an Heraklit sich anlehnende physikalische und anthropologische Lehren

der ersten Hälfte des 1. Jahrh. v. Chr. und der ersten Hälfte des 2. n. Chr. schwankte, ist nunmehr durch den Nachweis H. v. ARNIMS (Quellenstudien zu Philo v. Al. 1888 S. 55 ff.), daß Philon Än.s Tropen gekannt hat, die Zeit um Christi Geburt als untere Grenze gesichert. Aber auch nach oben hin bildet aus den im Texte angegebenen Gründen Ciceros Tod eine feste Grenze für das Erscheinen der Hauptschrift. Zeller (Phil. d. Gr. III 2[4] S. 10 ff.) neigt zu der Annahme, daß dieses Erscheinen in die Zeit kurz vor Christi Geburt zu setzen sei. Demgegenüber weist GOEDECKEMEYER Gesch. d. gr. Skepsis S. 211 f., 1 darauf hin, daß Z. das Zeitalter des Sextus Emp. (s. S. 291), das er seiner Berechnung der Zeit zwischen Än. und jenem zugrunde legt, vermutlich etwas zu spät angesetzt habe. G. selbst bringt gute Gründe dafür bei, daß Än. seine Schrift nicht lange nach Ciceros Tod veröffentlicht hat.]

beilegt und solche Lehren auch bei Tertullian (de anima), dessen Gewährsmann Soranos ist, als änesidemisch angeführt werden, so folgt daraus nicht, daß Änesidemos vom Skeptizismus später zum Heraklitismus übergegangen sei; man muß vielmehr annehmen, daß Änesidemos jene Lehren Heraklits nur berichtete, ohne sie sich anzueignen, Sextus aber und Soranos durch die Schrift eines jüngeren Neupyrrhoneers getäuscht worden sind, der Änesidemos' Namen mißbraucht hatte, um unter seiner Autorität den Pyhrronismus zum stoisch-heraklitischen Dogmatismus zurückzubilden [1]).

Von den acht Nachfolgern des Änesidemos im Scholarchat, deren Namen uns (b. Diog. IX. 116) überliefert sind: Zeuxippos, Zeuxis, Antiochos, Menodotos, Theodas (Theudas), Herodotos, Sextus, Sarturninus, ist uns keiner außer Sextus als Philosoph näher bekannt. Dagegen hören wir, daß Agrippa (wir wissen nicht, wann) [2]) den zehn Tropen Änesidems fünf zur Seite stellte, welche sich auf drei Hauptpunkte zurückführen lassen: den Widerstand der Meinungen, die Relativität der Wahrnehmungen und die Unmöglichkeit einer Beweisführung, die sich weder im Zirkel bewegt noch von unbewiesenen Voraussetzungen ausgeht. Andre gingen in der Vereinfachung noch weiter, indem sie sich mit den zwei Tropen begnügten, man könne nichts aus sich selbst erkennen, wie dies der Widerstreit der

---

[1]) [Näheres hierüber Phil. d. Gr. III 2[4] S. 36 ff. Vgl. auch Diels Doxogr. 209 ff. u. Pappenheim Der angebl. Heraklitism. d. Skeptikers Än. Diese Beantwortung der Frage, wie sich Än. zu Heraklit gestellt hat, erscheint unter den verschiedenartigen Lösungen des verwickelten Problems als die annehmbarste. Eine andre Erklärung des angeblichen Heraklitismus Än.s hat kürzlich Goedeckemeyer Gesch. d. gr. Skeptizism. S. 228 ff., teilweise im Anschluß an Natorp und Hirzel, ausführlich zu begründen versucht.]

[2]) [Jedenfalls ist er älter als Apellas, der wiederum jünger zu sein scheint als Zeuxis und Antiochos (Diog. IX, 106). S. Goedeckemeyer a. a. O. 238, 1. G. sucht auch darzutun, daß Agr., vielleicht nur unbewußt, von dem absoluten Skeptizismus Än.s zum dogmatischen Skeptizismus zurückkehrte.]

Meinungen beweise, ebensowenig aber aus einem andern, da dieses erst aus sich selbst erkannt sein müßte. Wie sehr sich aber die Skeptiker zugleich fortwährend um eine allseitig erschöpfende Widerlegung des Dogmatismus bemühten, zeigen die Schriften des Sextus, der als einer der empirischen Ärzte (S. 288) den Beinamen Empirikus führt und ein jüngerer Zeitgenosse Galens gewesen zu sein scheint, so daß demnach seine Wirksamkeit um 180—210 v. Chr. (s. jedoch S. 289 Anm.) fallen würde.

Wir besitzen von ihm noch drei Schriften, von denen die zweite und dritte hergebrachterweise unter dem unpassenden Titel „gegen die Mathematiker" zusammengefaßt werden: die pyrrhonischen Hypotyposen, die Schrift gegen die dogmatischen Philosophen (adv. Matth. VII—XI) und die gegen die *μαθήματα*, Grammatik, Rhetorik, Mathematik (adv. Math. I—VI). Weitaus das meiste darin hat aber Sextus ohne Zweifel teils von älteren Mitgliedern seiner Schule, teils mit ihnen von den Akademikern, namentlich Karneades (Kleitomachos), entlehnt: der späteste Name, der in der Hauptschrift Matth. VII—XI genannt wird, ist der des Änesidemos. Seine Ausführungen können daher als eine Zusammenfassung alles dessen gelten, was in seiner Schule zur Verteidigung ihres Standpunktes vorgebracht zu werden pflegte. Er bestreitet, nicht selten mit ermüdender Weitschweifigkeit und mit Gründen von sehr verschiedenem Wert, schon die formale Möglichkeit des Wissens in seinen Erörterungen über das Kriterium, die Wahrheit, die Beweisführung und das beweisende Zeichen usw. Er greift den Begriff der Ursache mit allen möglichen Wendungen an; nur gerade die Frage nach der Entstehung dieses Begriffes läßt er mit seinen Vorgängern beiseite. Er wiederholt, indem er sich gegen die Vorstellungen über die wirkende Ursache wendet, Karneades' Kritik der stoischen Theologie. Er findet ebenso auch die materielle Ursache oder den Körper in jeder Beziehung undenkbar. Er kritisiert die ethischen Annahmen, namentlich die über das Gute und die Glückseligkeit, um zu zeigen,

daß auch auf diesem Gebiete kein Wissen erreichbar sei. Er zieht endlich aus diesen und vielen andern Betrachtungen die längst bekannten Ergebnisse: daß wir bei dem Gleichgewicht des Für und Wider (der *ἰσοσθένεια τῶν λόγων*) uns jeder Entscheidung enthalten, auf alles Wissen verzichten müssen und dadurch allein zu der Gemütsruhe und der Glückseligkeit kommen, deren Erlangung der Zweck aller Philosophie ist; daß uns dies aber nicht hindere, uns in unserm Handeln nicht allein von der Wahrnehmung, den natürlichen Trieben, dem Gesetz und Herkommen, sondern auch von der Erfahrung leiten zu lassen, die uns über den gewöhnlichen Gang der Dinge unterrichtet und uns dadurch in den Stand setzt, uns gewisse Kunstregeln fürs Leben zu bilden [1].

In ihrer äußeren Ausbreitung blieb die Skepsis des Änesidemos fast ganz auf den engen Kreis seiner Schule beschränkt, deren letzter uns bekannter Diadoche (Saturninus) dem ersten Viertel des 3. Jahrhunderts angehört haben muß. Ihr einziger weiterer Gesinnungsgenosse, den wir nachweisen können, ist der Rhetor und Polyhistor Favorinus aus Arelate, dessen Leben annähernd 80—150 n. Chr. anzusetzen ist. Aber als ein Zeichen der wissenschaftlichen Stimmung hat diese Denkweise eine allgemeinere Bedeutung, und wieviel sie von Anfang an dazu beitrug, daß der Eklektizismus der Zeit sich zur neupythagoreischen und neuplatonischen Spekulation entwickelte, läßt sich nicht verkennen.

III. Die Vorläufer des Neuplatonismus.

§ 90. Einleitung.

In einer Zeit, der an den praktischen Wirkungen der Philosophie ungleich mehr gelegen war als an dem wissenschaftlichen Erkennen als solchem, in der sich weiter Kreise ein tiefes Mißtrauen gegen die menschliche Erkenntnisfähig-

[1]) Vgl. die ausführliche Darstellung der Lehre des S. bei Goedeckemeyer a. a. O. S. 266 ff.

keit bemächtigt hatte und die Neigung allgemein verbreitet war, die Wahrheit, wo man sie fand, auf Grund des praktischen Bedürfnisses und des unmittelbaren Wahrheitsgefühls, selbst auf Kosten der wissenschaftlichen Konsequenz, aufzunehmen — in einer solchen Zeit bedurfte es nur eines mäßigen Anstoßes, um den wahrheitsbedürftigen Geist über die Grenzen des natürlichen Erkennens zu einer vermeintlich höheren Quelle der Wahrheit hinauszuführen. Diesen Anstoß scheint nun das griechische Denken seit dem Ende des 4. Jahrhunderts teils durch die Ausbreitung des Mysterienwesens, teils durch jene Berührung mit orientalischen Anschauungen erhalten zu haben, deren Mittelpunkt Alexandreia war; und die Hauptrolle scheint hierbei auf orientalischer Seite dem Judentum zugefallen zu sein, dessen ethischer Monotheismus der hellenischen Philosophie ungleich mehr Anknüpfungspunkte bot als die Mythologie der Volksreligionen. Alexandreia war es auch allen Anzeichen nach, wo zuerst jene Spekulation hervortrat, die nach jahrhundertelanger Entwicklung schließlich im Neuplatonismus ausmündete. Das letzte Motiv dieser Spekulation bildet die Sehnsucht nach einer höheren Offenbarung der Wahrheit; ihre metaphysische Voraussetzung ein Gegensatz Gottes und der Welt, des Geistes und der Materie, für dessen Vermittlung man zu Dämonen und göttlichen Kräften seine Zuflucht nimmt; ihre praktische Folgerung eine Verbindung der Ethik mit der Religion, welche einerseits zur Askese, andrerseits zu der Forderung einer unmittelbaren Anschauung der Gottheit führt. Daß sich ihre Entwicklung teils auf griechischem, teils auf jüdisch-hellenistischem Boden vollzog, wurde schon S. 30 bemerkt.

1. Die rein griechischen Schulen.

§ 91. Die neuen Pythagoreer.

Wenn auch die pythagoreische Philosophie als solche im Lauf des 4. Jahrhunderts erloschen oder mit der plato-

nischen verschmolzen war, erhielt sich doch der Pythagoreismus als eine Form des religiösen Lebens fortwährend, und die pythagoreischen Mysterien fanden sogar, wie unter anderm die Bruchstücke von Dichtern der mittleren Komödie beweisen, im Zusammenhang mit dem Aufschwung, den die orphisch-dionysischen Geheimdienste und Spekulationen während der alexandrinischen Periode im Osten und im Westen nahmen, weitere Verbreitung. Um das Ende des zweiten oder den Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts scheint zuerst, wahrscheinlich in Alexandreia, der Versuch gemacht worden zu sein, auch die pythagoreische Wissenschaft, durch spätere Lehren erweitert und befruchtet, neu zu beleben. Die ersten nachweisbaren Belege dieser Bestrebungen finden sich in untergeschobenen pythagoreischen Schriften: der halb stoischen Darstellung der pythagoreischen Lehre, über die ALEXANDER Polyhistor (um 70 v. Chr., vgl. S. 10) b. DIOG. VIII, 24 f. berichtet, der auf den Namen des Lukaners Okellos (richtiger Okkelos) gefälschten Schrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως*, welche schon VARRO bekannt war, den von CICERO (Legg. II, 14 f.) angeführten Proömien zu den Gesetzen des Zaleukos und Charondas. In der Folge wird uns eine Masse solcher angeblich altpythagoreischen, in Wahrheit neupythagoreischen Schriften genannt (gegen 90 von mehr als 50 Verfassern), und es sind uns von vielen dieser Schriften Bruchstücke überliefert; unter ihnen treten die des Archytas (s. S. 41) an Zahl und Bedeutung hervor[1]. Der erste Anhänger der neupythagoreischen Schule, dessen Namen wir kennen, ist Ciceros Freund, der gelehrte P. Nigidius Figulus (gest. 45 v. Chr.), an den sich P. Vatinius anschloß. Auch die Schule der Sextier stand mit den neuen Pythagoreern in Verbindung (s. S. 274); bestimmte Spuren ihres Daseins und ihrer Lehren finden wir zur Zeit des

---

[1]) Die überlieferten Bruchstücke des A. sind mit Ausnahme der aus dem *ἁρμονικός* stammenden (DIELS Vors. I 257 ff.) ohne Zweifel fast sämtlich unecht; s. Phil. d. Gr. III 2⁴ S. 121, 1.

Augustus bei Areios Didymos und Eudoros und in König Jubas II. Vorliebe für pythagoreische Bücher. Der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts gehört die Tätigkeit des Moderatus aus Gades und des Apollonios von Tyana an; beide wirkten durch Schriften für ihre Sache, Apollonios durchzog, vielleicht in der Rolle, jedenfalls mit dem Ruf eines Magiers, das römische Reich. Unter Hadrian scheint Nikomachos aus Gerasa das Werk, von dem wir noch Teile besitzen, verfaßt, unter den Antoninen Numenios (§ 92) gelebt zu haben; dem ersten Drittel des 3. Jahrhunderts gehört Philostratos (S. 297) an.

In den Lehren, durch welche diese neuen Pythagoreer die sittlich-religiösen Grundsätze ihrer Partei zu begründen suchten, verbindet sich mit dem Altpythagoreischen und mit den für sie noch maßgebenderen, von Platon und der alten Akademie, besonders Xenokrates, herstammenden Annahmen auch solches, was von der peripatetischen und der stoischen Schule entlehnt ist (denn einen eklektischen Charakter trägt diese Philosophie wie die der gleichzeitigen Akademiker); und innerhalb der gemeinsamen Richtung finden sich manche Abweichungen der einzelnen voneinander. Als die letzten Gründe werden die Einheit und die Zweiheit (*δυὰς ἀόριστος*) bezeichnet, von welchen jene der Form, diese dem Stoff gleichgesetzt wird; während aber ein Teil der Pythagoreer die Einheit zugleich für die wirkende Ursache oder die Gottheit erklärt, werden von andern beide unterschieden, und die Gottheit wird teils, wie im platonischen Timäos (vgl. S. 144), als die bewegende Ursache dargestellt, die Form und Stoff zusammenführe, teils als das eine, das die abgeleitete Einheit und die Zweiheit erst hervorbringe; das letztere eine Lehrform, welche den stoischen Monismus mit dem platonisch-aristotelischen Dualismus verknüpft und dadurch dem Neuplatonismus vorarbeitet. Derselbe Gegensatz wiederholt sich auch in den Aussagen über das Verhältnis Gottes und der Welt: die einen nennen die Gottheit höher als die Vernunft und stellen sie so weit über alles Endliche, daß sie mit nichts

Körperlichem in unmittelbare Berührung soll treten können; andere schildern Gott als die Seele, die sich durch den ganzen Leib der Welt verbreite, und beschreiben diese Seele auch wohl gar mit den Stoikern als Wärme oder als Pneuma. Das formale Prinzip soll die sämtlichen Zahlen, denen die Ideen hier durchaus gleichgesetzt werden, umfassen; über die Bedeutung der einzelnen Zahlen wurde in der Schule, die aber auch die gewöhnliche Mathematik eifrig betrieb, viel spekuliert und phantasiert. An der platonischen Lehre nahmen die neuen Pythagoreer eine eingreifende Veränderung vor, indem sie die Zahlen oder Ideen zu Gedanken der Gottheit machten und deshalb auch nicht als die Substanz der Dinge, sondern nur als ihre Urbilder betrachtet wissen wollten; denn nur dadurch wurde es möglich, die Vielheit der Ideen mit der Einheit der Weltursache zu vereinigen. Die platonische Schilderung der Materie wird buchstäblich verstanden, zwischen die Materie und die Ideen mit Platon (S. 143) die Weltseele gestellt, deren platonische Konstruktion der angebliche Lokrer Timäos sich aneignet. — Neben dieser Metaphysik wurden aber auch alle anderen Teile der Philosophie in neupythagoreischen Schriften behandelt. Ein Bewes für die l o g i s c h e Tätigkeit der Schule war neben anderm die pseudoarchyteische Schrift „über das All", welche die Kategorienlehre meist im Anschluß an Aristoteles, aber in manchem auch von ihm abweichend, behandelte. In ihrer P h y s i k folgen die Neupythagoreer zunächst Platon und den Stoikern, wenn sie die Schönheit und Vollkommenheit der Welt preisen, der auch das Übel in ihr keinen Eintrag tue, und wenn sie namentlich die Gestirne als die sichtbaren Götter bezeichnen. Von Aristoteles entlehnen sie die Lehre von der Ewigkeit der Welt und des Menschengeschlechts, die in der Schule seit Okellos allgemein behauptet wird, und an ihn schließen sie sich auch in ihren Aussagen über den Gegensatz der himmlischen und der irdischen Welt, die Unwandelbarkeit der einen und die Veränderlichkeit der andern, vorzugsweise an. Mit Platon und den alten Pytha-

goreern werden die Raumgrößen aus den Zahlen, die Elemente aus den regelmäßigen Körpern abgeleitet; daneben begegnen wir aber auch (bei Okellos) der aristotelischen Lehre von den Elementen. Die Anthropologie der Schule ist die platonische, nur der Pythagoreer Alexanders (s. S. 294) stellt sich auch hier auf die Seite des stoischen Materialismus. Die Seele wird mit Xenokrates als eine sich selbst bewegende Zahl und auch mit andern mathematischen Symbolen bezeichnet, die platonische Lehre von den Teilen der Seele, ihrer Präexistenz und Unsterblichkeit, wiederholt; die Seelenwanderung jedoch tritt bei den Neupythagoreern, soweit wir sie kennen, auffallend zurück, während sie dem Dämonenglauben einen bedeutenden Wert beilegen; Nikomachos bringt die Dämonen bereits mit den jüdischen Engeln in Verbindung. — Die erhaltenen Bruchstücke aus den zahlreichen ethischen und politischen Schriften der „Pythagoreer" bringen nur farblose Wiederholungen platonischer, noch mehr aber peripatetischer Bestimmungen mit verhältnismäßig geringen stoischen Zutaten. Bestimmter tritt die Eigentümlichkeit der neupythagoreischen Schule in ihren religiösen Lehren hervor. Wir begegnen in diesen einerseits einer geläuterten Gottesidee und mit Beziehung auf den höchsten Gott der Forderung eines rein geistigen Gottesdienstes; anderseits aber wird die volkstümliche Götterverehrung vorausgesetzt, der Mantik ein hoher Wert beigelegt und eine Reinheit des Lebens verlangt, zu welcher die in den pythagoreischen Mysterien üblichen Enthaltungen gehören. Noch stärker kommt aber dieses Element in jenen Schilderungen zur Entwicklung, welche in Pythagoras und Apollonios von Tyana das Ideal der neupythagoreischen Philosophie darstellten und uns in den Mitteilungen über Apollonios', Moderatus' und Nikomachos' Biographien des Pythagoras (S. 10) und in Philostratos' (um 220 verfaßtem) Leben des Apollonios vorliegen. Die Philosophie erscheint hier als die wahre Religion, der Philosoph als ein Prophet und Diener der Gottheit. Die höchste Aufgabe des Menschen,

das einzige Mittel, um seine an den Leib und die Sinnlichkeit gekettete Seele zu befreien, ist die Reinheit des Lebens und die wahre Gottesverehrung; und wenn dazu freilich würdige Vorstellungen über die Gottheit und ein tugendhaftes, dem Wohl unsrer Mitmenschen gewidmetes Leben gehören, so ist doch nicht minder wesentlich eine Askese, die wenigstens da, wo sie zu ihrer vollkommenen Ausbildung gelangt ist, die Enthaltung von Fleisch- und Weingenuß, die Ehelosigkeit, die leinene Priesterkleidung, das Verbot des Eides und der Tieropfer, und in den Asketen- und Philosophenvereinen die Gütergemeinschaft und die übrigen von der Sage den alten Pythagoreern zugeschriebenen Einrichtungen umfaßt. Die augenfälligste Belohnung dieser Frömmigkeit besteht in jener Wunderkraft und in jenem an Allwissenheit grenzenden prophetischen Vorherwissen, von deren Beweisen die Lebensbeschreibungen des Pythagoras und Apollonios voll sind.

§ 92. Die pythagorisierenden Platoniker.

Die Geistesrichtung, welche sich in dem Auftreten der neuen Pythagoreer zuerst ankündigt, fand in der Folge auch bei den Platonikern Eingang, von denen jene von Hause aus den bedeutendsten Teil ihrer Lehren entlehnt hatten. Schon Eudoros (S. 270) zeigt sich von ihr berührt; bestimmter tritt sie bei Plutarch (S. 284) hervor, der wohl ihr einflußreichster Vertreter im 1. Jahrhundert n. Chr. war [1]. Plutarch ist ausgesprochener Platoniker, aber er verschließt sich auch dem Einfluß der peripatetischen und in einzelnem trotz aller grundsätzlichen Polemik gegen sie sogar dem der stoischen Philosophie nicht, und nur den Epikureismus lehnt er unbedingt ab. Platons Lehre selbst aber faßt er ganz überwiegend in dem Sinn auf, worin ihm die Neupythagoreer vorangegangen waren. Den theoretischen Fragen als solchen

[1] S. Volkmann Leben, Schriften u. Philosophie des Pl. 2 Tle. 1869; neue Ausg. 1872.

legt er wenig Wert bei und zweifelt auch an der Möglichkeit, sie zu lösen; um so lebhafter wendet sich dagegen sein Interesse alle dem zu, was für das sittliche und religiöse Leben von Bedeutung ist. Mit einer reinen, der platonischen entsprechenden Ansicht von der Gottheit tritt er dem stoischen Materialismus und der epikureischen „Gottlosigkeit“ (ἀϑεότης) wie dem Volksaberglauben entgegen. Nur um so weniger kann er aber, um die Beschaffenheit der Erscheinungswelt zu erklären, ein zweites Prinzip entbehren; er sucht jedoch dieses nicht in der an sich eigenschaftslosen Materie, sondern in der schlechten Weltseele, welche mit dieser von Anfang an verbunden war und bei der Weltbildung zwar mit Vernunft erfüllt und geordnet und so in die göttliche Seele der Welt umgestaltet wurde, aber als die letzte Quelle alles Übels fortwährend nachwirkt. Die Weltbildung denkt er sich, von der Mehrzahl der Neupythagoreer abweichend, als einen zeitlichen Akt; die göttliche Wirksamkeit in der Welt stellt er weniger unter der Form der platonischen Ideenlehre und der pythagoreischen Zahlenspekulation als unter der des gewöhnlichen Vorsehungsglaubens dar. Diesem Glauben legte er, unter Bestreitung Epikurs und des stoischen Fatalismus, den höchsten Wert bei; je weiter er aber die Gottheit über alles Endliche hinausgerückt hat, um so wichtiger werden ihm als die Vermittler ihrer Einwirkung auf die Welt die Dämonen, von denen er viel Abergläubisches zu erzählen weiß; ihnen überträgt er alles das, was er der Gottheit unmittelbar zuzuschreiben sich nicht getraut. Daß er nicht bloß fünf Elemente annimmt, sondern auch eine Fünfzahl von Welten wahrscheinlich findet, ist ein ihm eigentümlicher Zug; was Platon mythisch über einen Wechsel der Weltzustände gesagt hatte, wird von ihm so dogmatisch genommen, daß er sich dadurch der sonst von ihm bestrittenen stoischen Lehre annähert. In die platonische Anthropologie mischen sich einzelne aristotelische Bestimmungen ein; die Willensfreiheit und die Unsterblichkeit (mit Einschluß der Seelenwanderung) werden entschieden festgehalten. Die platonisch-

peripatetische Ethik wird von Plutarch gegen die abweichenden Bestimmungen der Stoiker und Epikureer verteidigt und in einem reinen, edeln und maßvollen Sinn auf die verschiedenen Lebensverhältnisse angewendet, wobei ein Einfluß des stoischen Kosmopolitismus und eine Beschränkung des politischen Interesses für jene Zeit sich von selbst ergab. Der bezeichnendste Zug der plutarchischen Ethik ist aber ihre enge Verbindung mit der Religion. So rein auch Plutarchs Gottesidee ist, so lebhaft er die Verkehrtheit und Verderblichkeit des Aberglaubens schildert, so weiß er doch bei der Wärme seines religiösen Gefühls und dem geringen Vertrauen, das er der menschlichen Erkenntnisfähigkeit schenkt, auf den Glauben nicht zu verzichten, daß uns die Gottheit durch unmittelbare Offenbarungen zu Hilfe komme, die wir um so ungetrübter empfangen, je vollständiger wir uns im Enthusiasmus aller eigenen Tätigkeit entäußern; und indem er nun zugleich die natürlichen Bedingungen und Hilfsmittel dieser Offenbarungen berücksichtigt, macht es ihm seine Theorie möglich, den Weissagungsglauben seines Volkes in ähnlicher Weise zu rechtfertigen, wie dies bei den Stoikern und Neupythagoreern schon längst üblich war. Und nicht anders stellt er sich überhaupt zur Volksreligion. Die Götter der verschiedenen Völker sind, wie er sagt, nur verschiedene Namen zur Bezeichnung eines und desselben göttlichen Wesens und der ihm dienenden Kräfte; den Inhalt der Mythen bilden philosophische Wahrheiten, die Plutarch mit der hergebrachten Willkür allegorischer Auslegung aus ihnen herauszuschälen weiß; und so abschreckend und abgeschmackt auch viele Kultusgebräuche sein mögen, so bietet ihm doch, wenn nichts andres ausreicht, schon seine Dämonenlehre die Mittel, eine scheinbare Rechtfertigung für sie zu finden. Die pythagoreische Askese wird jedoch von ihm nicht verlangt.

Mit Plutarch treffen unter den späteren Platonikern (S. 285) die zwei geistesverwandten Rhetoren Maximus und Apuleius zusammen, in deren eklektischem Platonismus

neben dem Gegensatze Gottes und der Materie die Dämonen als die Vermittler dieses Gegensatzes eine große Rolle spielen. Mit der neupythagoreischen Lehre von den Urgründen und den Zahlen berührt sich Theon der Smyrnäer; die Ewigkeit der Welt, die Annahme, daß die Ideen Gedanken der Gottheit seien, die Dämonen, deren Obhut die Welt unter dem Monde anvertraut ist, begegnen uns bei Albinus, die schlechte Weltseele Plutarchs bei Attikos. Celsus sieht mit seinen Vorgängern in den Dämonen die Vermittler der göttlichen Wirksamkeit auf die Welt, welche bei der Erhabenheit Gottes und seinem Gegensatz zur Materie keine unmittelbare sein kann; und er bedient sich dieser Annahme zur Verteidigung des Polytheismus und der nationalen Kulte. Noch näher steht den Pythagoreern Numenios aus Apamea (um 160), der allgemein als solcher bezeichnet wird; die Grundlage seiner Ansichten bildet jedoch der Platonismus, neben dem er sich aber mit weit ausgreifendem Synkretismus auch auf Magier, Ägypter und Brahmanen und auf den von ihm hochverehrten Moses (Platon ein *Μωσῆς ἀττικίζων*) beruft; auch Philon von Alexandreia und christliche Gnostiker scheint er benützt zu haben. Mit der Unterscheidung Gottes und der Materie, der Einheit und der unbestimmten Zweiheit (s. S. 295) beginnend, setzt er den Abstand zwischen beiden so groß, daß er eine unmittelbare Einwirkung des höchsten Gottes auf die Materie für unmöglich hält und deshalb (wie der Gnostiker Valentin) zwischen beide den Weltbildner oder Demiurg als zweiten Gott einschiebt; die Welt selbst nannte er den dritten Gott. Mit der Materie dachte er sich, wie Plutarch, eine schlechte Seele verbunden; aus ihr sollte der sterbliche Teil der menschlichen Seele stammen, den er geradezu als zweite, vernunftlose Seele bezeichnete. Aus dem körperfreien Leben durch ihre Schuld in den Leib herabgesunken, soll die Seele nach dem Austritt aus ihm, wenn sie keiner Wanderung durch andre Leiber bedarf (wie bei den Stoikern nach der Weltverbrennung), mit der Gottheit unterschiedslos eins werden. Eine Gabe der Gottheit

ist die Einsicht, die für den Menschen das höchste Gut ist; und diese Gabe wird nur dem zuteil, der sich dem Urguten mit Ausschluß aller andern Gedanken zuwendet. Gleicher Richtung, wie Numenios, waren, soweit wir sie kennen, auch Kronios und Harpokration.

Aus einem ägyptischen Zweige der neupythagoreisch-platonischen Schule ist, wie es scheint, gegen das Ende des 3. Jahrhunderts die Mehrzahl der Schriften hervorgegangen, die uns unter dem Namen des Hermes Trismegistos überliefert sind. Ein Grundzug dieser Schule, das Bestreben, die Kluft zwischen der Welt und der Gottheit durch Mittelwesen auszufüllen, kommt auch hier zum Ausdruck. Der höchste Gott ist als der Urheber des Seins und der Vernunft über beide erhaben; er ist das Gute, das aber doch als wollendes und denkendes Wesen, als Persönlichkeit gedacht ist. Zu ihm soll sich der *Νοῦς* verhalten wie das Licht zur Sonne, zugleich verschieden und untrennbar von ihm sein. Vom *Νοῦς* hängt die Seele (bei den vernunftlosen Wesen die *φύσις*) ab, zwischen ihr und der Materie steht die Luft. Indem die Materie von Gott geordnet und belebt wurde, entstand die Welt. Von der göttlichen Kraft getragen, mit sichtbaren und unsichtbaren Göttern und Dämonen erfüllt, wird sie als der zweite, der Mensch als der dritte Gott bezeichnet. Die unverbrüchliche Ordnung des Weltlaufs, die Vorsehung und das Verhängnis, werden in stoischer Fassung gelehrt, die platonische Anthropologie mit manchen, unter sich nicht durchaus übereinstimmenden Zusätzen wiederholt. Das einzige Mittel, um der Seele die dereinstige Rückkehr in ihre höhere Heimat zu sichern, ist die Frömmigkeit, die hier mit der Philosophie zusammenfällt, da sie wesentlich in Gotteserkenntnis und Rechtschaffenheit besteht. Daß diese durch Abkehr von der Sinnenwelt bedingt ist, versteht sich von selbst; doch treten die asketischen Konsequenzen dieses Standpunkts in den hermetischen Schriften nur vereinzelt hervor. Um so stärker macht sich hierin als eines ihrer Grundmotive die Tendenz geltend, die nationale und zunächst

die ägyptische Götterverehrung gegen das Christentum zu verteidigen, dessen Sieg sie bereits als fast unabwendbar betrachten.

2. Die jüdisch-griechische Philosophie.

§ 93. Die jüdisch-griechische Philosophie vor Philon.

Noch kräftiger als in dem rein griechischen Bildungsgebiet entwickelte sich die dualistische Spekulation der neuen Pythagoreer und Platoniker in den Ländern, die unter griechischem Einflusse standen, bei den Juden, deren Religion ihr von Hause aus die eingreifendsten Anknüpfungspunkte darbot: den Monotheismus, den Gegensatz Gottes und der Welt, den Offenbarungs- und Weissagungsglauben, die Vorstellungen über die Engel, den Geist Gottes und die göttliche Weisheit. Selbst in Palästina hatte die griechische Lebens- und Denkweise, seit dieses Land bald dem ägyptischen, bald dem syrischen Reich angehörte, eine solche Verbreitung gewonnen, daß sich Antiochos Epiphanes bei seinem Versuch, die Juden gewaltsam zu hellenisieren (167 v. Chr.), auf eine zahlreiche und namentlich unter den höheren Klassen verbreitete Partei stützen konnte. Ein merkwürdiges Zeugnis für die Beachtung, welche die griechische Literatur und insbesondere die stoische Philosophie auch in Palästina fand, läßt sich dem KOHELETH (dem „Prediger Salomo", um 200 v. Chr. entnehmen. Aus derselben Schrift (9, 2. 3, 21) geht auch hervor, daß schon vor dem Ende des 3. Jahrhunderts, wahrscheinlich bereits von religiösen Gesellschaften getragen, in Palästina jene Anschauungen Wurzel gefaßt hatten, die uns weiter entwickelt bei den Essenern[1] (-äern) begegnen;

[1]) Die Essener selbst scheinen sich die Frommen (Chasidim, *ἀσσιδαῖοι* 1. Macc. 7, 13) genannt zu haben und aus zwei aramäischen Formen dieses Namens die griechischen Bezeichnungen *Ἐσσαῖοι* und *Ἐσσηνοί* entstanden zu sein.

einem Asketenverein, der mit den Neupythagoreern eine so durchgreifende Verwandtschaft zeigt, daß wir nur annehmen können, er sei unter dem Einfluß des orphisch-pythagoreischen Mysterienwesens entstanden und habe in der Folge, nach der Bildung einer neupythagoreischen Philosophie, auch aus ihr manches in seine Lehre aufgenommen. Im ersten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung, bei PHILON, JOSEPHUS und PLINIUS, erscheinen die Essener als ein Verein von etwa 4000 Mitgliedern, die teils in abgesonderten Niederlassungen, teils in städtischen Ordenshäusern, in strenger Ordenszucht und hierarchischer Gliederung, unter eigenen Priestern und Beamten, in vollständiger Gütergemeinschaft zusammenlebten; ihren Lebensunterhalt verschafften sie sich durch Landbau und Gewerbe. Sie befleißigten sich der äußersten Einfachheit, machten sich Sittenstrenge, Wahrhaftigkeit, unbeschränkte Mildtätigkeit zum Grundsatz und duldeten in ihrer Mitte keine Sklaverei. Sie verbanden aber damit auch eine in eigentümlichen Gebräuchen sich äußernde Reinheit des Lebens: sie verwarfen den Wein- und Fleischgenuß, den Gebrauch des Salböls, die Tötung der Tiere und die blutigen Opfer; sie enthielten sich aller nicht nach den Ordensregeln bereiteten Speisen; sie verlangten von ihren Mitgliedern Ehelosigkeit und auch von denen einer tieferen Ordnung Beschränkung des ehelichen Verkehrs auf den Zweck der Erzeugung von Kindern; sie hatten eine ängstliche Scheu vor jeder levitischen Verunreinigung; sie trugen nur weiße Kleider; sie verboten den Eid; sie setzten ihre täglichen Bäder und gemeinsamen Mahle an die Stelle des nationalen Kultus, von dem sie ausgeschlossen waren. Sie hatten auch ihre eigenen Lehren und Lehrschriften, die streng geheim gehalten wurden, während sie die heiligen Schriften ihres Volks durch eine angeblich von Moses her in der Partei fortgeerbte, allegorische Erklärung ihrem Standpunkt anbequemten; sie glaubten an eine Präexistenz der Seele und ein körperfreies Leben nach dem Tode; sie scheinen angenommen zu haben, daß sich der Gegensatz des Besseren und Schlechteren, des Männlichen

und Weiblichen usf. durch die ganze Welt hindurchziehe; sie legten dem Glauben an Engel (wie andre dem an Dämonen) eine besondere Bedeutung bei; sie verehrten in dem Sonnenlicht und den Elementen Offenbarungen der Gottheit; sie verhießen als höchsten Lohn der Frömmigkeit und Askese die Gabe der Weissagung, die auch viele von ihnen besessen haben sollen.

Einen noch günstigeren Boden fand aber die griechische Philosophie in Alexandreia, diesem großen Kreuzungspunkt hellenischer und orientalischer Kultur. Wie frühe und allgemein sich die ungemein zahlreiche, zu großem Wohlstand gelangte jüdische Einwohnerschaft dieser Stadt die griechische Sprache und eben damit notwendig auch manche griechische Anschauungen angeeignet hatte, erhellt schon daraus, daß für die ägyptischen Juden nach wenigen Generationen eine griechische Übersetzung ihrer heiligen Schriften Bedürfnis geworden war, weil sie sie in der Ursprache nicht mehr verstanden. Den ersten sicheren Beweis von der Beschäftigung der alexandrinischen Juden mit griechischer Philosophie liefern die (von EUSEBIOS praep. ev. VII, 14, VIII, 10. XIII, 12 mitgeteilten, von HODY, LOBECK, JOEL, ELTER u. a. mit Unrecht verdächtigten, von VALCKENAER verteidigten)[1] Bruchstücke aus einer Schrift des Aristobulos (um 150 v. Chr.). Dieser jüdische Peripatetiker versichert hier dem König Ptolemäos Philometor, schon die alten griechischen Dichter und Philosophen, namentlich Pythagoras und Platon, hätten unsre alttestamentlichen Schriften benützt, und um dieser Versicherung Glauben zu verschaffen, beruft er sich auf eine Reihe angeblicher Verse eines Orpheus und Linos, Homer und Hesiod, die zwar aufs unverschämteste gefälscht sind, die aber weder CLEMENS noch EUSEBIOS als untergeschoben erkannt haben. Andrerseits sucht er aus den alttestamentlichen Aussprüchen und Erzählungen die Anthropomorphismen, die seinem vorgeschrittenen Denken zum Anstoß gereichen, durch

---

[1]) Näheres s. Phil. d. Gr. III 2⁴ S. 277 ff., 2.

Umdeutung zu entfernen. Was er aber dabei von eigenen Ansichten äußert, enthält, soweit es philosopischen Ursprungs ist, noch keine Hinweisung auf die Form der Spekulation, die wir später bei Philon finden. Bestimmte Spuren dieser begegnen uns erst im ersten vorchristlichen Jahrhundert (wohl um 30 v. Chr.) in dem pseudosalomonischen Buch der Weisheit, welches neben einigen sonstigen Anklängen an den Essäismus namentlich in seinen Äußerungen über die Präexistenz der Seele, über ihre Beschwerung durch den Leib und ihre Unvergänglichkeit (8, 19 f. 9, 14 ff. u. a.), und in einer Annahme einer vorweltlichen Materie (11, 17) an die Platoniker und Pythagoreer erinnert und durch seine Hypostasierung der göttlichen Weisheit (7, 22 ff.) Philons Lehre vom Logos vorarbeitet. Der gleichen Zeit gehören aber auch jene Vorgänger Philons an, deren er selbst öfters erwähnt, indem er sich auf die von ihnen festgestellten Regeln der allegorischen Schrifterklärung beruft. In den Erklärungen, die er von ihnen anführt, kommt mit einigen andern stoischen Bestimmungen auch der „göttliche Logos" vor; ob und wie bestimmt jedoch dieser bereits vor Philon von der Gottheit selbst unterschieden wurde, wissen wir nicht. — Die Therapeuten, ein jüdisch-ägyptischer, den Essenern verwandter, aber ausschließlich auf Erbauung, allegorische Schrifterklärung und theologische Spekulation gerichteter Asketenverein, welchen die philonische Schrift „vom beschaulichen Leben" schildert, stehen auch dann, wenn diese Schilderung (wie wir annehmen müssen) einer tatsächlichen Grundlage nicht entbehrt, an geschichtlicher Bedeutung hinter den Essenern jedenfalls weit zurück.

§ 94. Philon von Alexandreia[1]).

Philons Geburt fällt etwa zwischen 20 und 30 v. Chr., sein Tod nicht lange nach 40 n. Chr. Er war ein treuer

---

[1]) S. Dähne Geschichtl. Darstell. d. jüdisch-alexandrin. Religionsphil. 1834. Heinze Lehre vom Logos S. 204 ff. Drummond Philo Judaeus 1888.

Sohn seines Volkes, von der höchsten Verehrung gegen dessen heilige Schriften und vor allem gegen Moses erfüllt; jene Schriften hält er nicht bloß im Urtext, sondern auch in der griechischen Übersetzung für wörtlich inspiriert. Zugleich ist er aber der Schüler und Bewunderer der griechischen Philosophen, eines Platon und Pythagoras, eines Parmenides, Empedokles, Zenon und Kleanthes. So ist er denn auch überzeugt, daß sich bei beiden eine und dieselbe Wahrheit finde, rein und vollkommen freilich nur in den jüdischen Offenbarungsurkunden; und er rechtfertigt diese Überzeugung mit den hergebrachten Mitteln: einerseits mit der Voraussetzung, daß die hellenischen Weisen selbst die alttestamentlichen Schriften benützt haben, andrerseits durch die schrankenloseste Anwendung der allegorischen Schrifterklärung, die ihm in jeder beliebigen Stelle jeden beliebigen Sinn zu finden erlaubt. Wiewohl er daher nur der Ausleger der Heiligen Schrift sein will und seine Ansichten fast durchaus in dieser Form vorträgt, ist sein System doch in Wahrheit eine Verknüpfung griechischer Philosophie mit jüdischer Theologie, deren wissenschaftliche Bestandteile zum überwiegenden Teil aus der ersteren stammen. Die Philosophie, der er folgt, gehört aber ganz der Form des Platonismus an, die sich seit einem Jahrhundert, zunächst in Alexandreia, entwickelt hatte und sich bald nach Platon, bald nach Pythagoras nannte, zu der indessen auch der Stoizismus gerade bei Platon einen bedeutenden Beitrag geliefert hat.

Den Ausgangspunkt des philonischen Systems bildet die Idee der Gottheit. Gleich hier kreuzen sich aber die verschiedenen Strömungen, aus denen Philons Spekulation hervorgegangen ist. Einerseits hat er eine so hohe Vorstellung von der Erhabenheit Gottes über alles Endliche, daß seiner Ansicht nach kein Begriff und kein Name seiner Größe

---

Wendland Ph.s Schrift über d. Vorsehung 1892. Falter Ph. u. Plotin 1906. Philons Werke hrsg. v. Cohn u. Wendland ed. maior u. minor 1896 ff. (bis jetzt 5 Bde. erschienen).

entspricht; Gott erscheint ihm vollkommener als jede Vollkommenheit, besser als das Gute, namen- und eigenschaftslos, unbegreiflich: wir können, wie Philon sagt, nur wissen, daß er ist, nicht was er ist, nur der Name des Seienden (der Jehovahname) kommt ihm zu. Andrerseits muß aber Gott alles Sein und alle Vollkommenheit ursprünglich in sich schließen, denn nur von ihm können sie dem Endlichen zufließen, und nur um seiner Vollkommenheit nicht zu nahe zu treten, sind ihm alle endlichen Prädikate abgesprochen worden; namentlich aber muß er als die letzte Ursache von allem gedacht, es muß ihm ein unaufhörliches Wirken zugeschrieben und alle Vollkommenheit in den Geschöpfen von ihm hergeleitet werden; wobei es sich für den Platoniker und den jüdischen Monotheisten von selbst versteht, daß diese Wirksamkeit nur den besten Zwecken dienen kann, daß von den zwei Grundeigenschaften Gottes, Macht und und Güte, die zweite sein Wesen noch unmittelbarer ausdrückt als die erste.

Um nun diese absolute Wirksamkeit Gottes in der Welt mit seiner absoluten Überweltlichkeit zu vereinigen, flüchtet sich Philon zu einer Annahme, die zwar auch andern in jener Zeit nicht fremd war (vgl. S. 272. 299—302), die aber vor Plotin keiner so systematisch ausgebildet hat wie er: der Annahme von Mittelwesen, für deren nähere Bestimmung ihm neben dem Engel- und Dämonenglauben und neben Platons Aussagen über die Weltseele und die Ideen, vor allem die stoische Lehre von den durch die Welt sich verbreitenden Ausflüssen der Gottheit zum Vorbild gedient hat. Er nennt diese Mittelwesen Kräfte (*δυνάμεις*) und beschreibt sie einesteils als Eigenschaften der Gottheit, als Ideen oder Gedanken Gottes, als Teile der allgemeinen in der Welt waltenden Kraft und Vernunft, andernteils aber zugleich als Diener, Gesandte und Trabanten der Gottheit, als Vollstrecker ihres Willens, als Seelen, Engel und Dämonen. Diese beiden Darstellungen miteinander auszugleichen, auf die Frage nach der Persönlichkeit der Kräfte eine klare Antwort zu geben, war

ihm nicht möglich. Alle diese Kräfte fassen sich aber in einer, in dem Logos, zusammen. Er ist der allgemeinste Vermittler zwischen Gott und der Welt, die Weisheit und Vernunft Gottes, die Idee, die alle Ideen, die Kraft, die alle Kräfte umfaßt; der Stellvertreter und Gesandte Gottes, das Organ der Weltschöpfung und Weltregierung, der oberste der Engel, der erstgeborene Sohn Gottes, der zweite Gott (*δεύτερος θεός, θεός* im Unterschied von *ὁ θεός*). Er ist das Urbild der Welt und die Kraft, die alles in ihr schafft, die Seele, die sich mit dem Leibe der Welt bekleidet wie mit einem Gewand. Er hat mit einem Wort alle die Eigenschaften, welche dem stoischen Logos (s. S. 230) zukommen, sobald man sich diesen von der Gottheit als solcher unterschieden und von den Zügen, die sich aus dem stoischen Materialismus ergaben, befreit denkt. Seine Persönlichkeit ist aber ebenso unsicher, wie es die der „Kräfte" überhaupt ist; und sie muß es sein, denn nur solange sein Begriff zwischen dem eines persönlichen, von Gott verschiedenen Wesens und dem einer unpersönlichen göttlichen Kraft oder Eigenschaft in der Schwebe bleibt, eignet er sich, die unlösbare Aufgabe, der er dienen soll, wenigstens scheinbar zu lösen, es begreiflich zu machen, wie Gott der Welt und allen ihren Teilen mit seiner Kraft und Wirksamkeit gegenwärtig sein kann, wenn er doch mit seinem Wesen schlechterdings außer ihr ist und durch jede Bewegung mit der Materie beflekt würde.

Aus der in ihr wirkenden göttlichen Kraft läßt sich aber die Beschaffenheit der Welt nur teilweise begreifen. Um die Übel und Mängel des endlichen Daseins, namentlich aber um das Böse zu erklären, das der Seele durch ihre Verbindung mit dem Leib anhaftet, müssen wir noch ein zweites Prinzip voraussetzen, und dieses weiß Philon mit Platon nur in der Materie zu finden. Auch in seiner näheren Beschreibung der Materie folgt er Platon, nur daß er sie, wie die meisten, als raumerfüllende Masse auffaßt, und so bald mit Platon als das *μὴ ὄν*, bald mit den Stoikern als *οὐσία* bezeichnet. Aus der chaotischen Mischung der Stoffe bildete Gott durch

Vermittlung des Logos die Welt, welche daher einen Anfang, aber kein Ende hat. Die Welt denkt sich Philon mit den Stoikern ganz von der in ihr wirkenden Kraft Gottes getragen, die sich am herrlichsten in den Gestirnen, diesen sichtbaren Göttern, zur Anschauung bringt; ihre Vollkommenheit verteidigt er im Sinne der stoischen Theodizee, unterläßt aber auch nicht, den Gedanken, daß alles nach Zahlen geordnet sei, durch häufige Anwendung pythagoreischer Zahlensymbolik zur Geltung zu bringen. In seiner Anthropologie, dem Teil der Physik, an dem ihm weitaus am meisten gelegen ist, hält er sich an die platonische und pythagoreische Überlieferung über den Fall der Seelen, das körperlose Fortleben der geläuterten Seelen nach dem Tode, die Wanderung der reinigungsbedürftigen, die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes, die Teile der Seele, die Freiheit des Willens. Das Wichtigste ist ihm aber der von ihm sehr schroff gefaßte Gegensatz der Vernunft und der Sinnlichkeit. Der Leib ist, wie er sagt, das Grab der Seele, die Quelle aller der Übel, unter denen sie seufzt; durch ihre Verbindung mit dem Leibe ist jedem Menschen die Neigung zur Sünde angeboren, von der sich niemand von seiner Geburt bis zu seinem Tode frei erhalten kann. Möglichste Lossagung von der Sinnlichkeit ist daher eine Grundforderung der philonischen Ethik; er verlangt mit den Stoikern Apathie, gänzliche Ausrottung der Affekte, er läßt mit ihnen nur die Tugend für ein Gut gelten, verwirft alle sinnliche Lust, redet kynischer Einfachheit das Wort, eignet sich die Lehre der Kyniker von den Tugenden und den Affekten, ihre Schilderung des Weisen, ihre Unterscheidung der Weisen und der Fortschreitenden an, bekennt sich mit ihnen zum Weltbürgertum. Aber an die Stelle des stoischen Selbstvertrauens tritt hier das Vertrauen auf die Gottheit. Gott allein wirkt in uns alles Gute, er allein kann die Tugend in uns pflanzen, nur wer das Gute um seineswillen tut, ist wahrhaft gut, nur aus dem Glauben stammt die Weisheit, auf der alle Tugend beruht. Bei dieser Tugend selbst aber legt Philon weit weniger Wert auf das Handeln als auf das

Erkennen oder richtiger auf das innere Leben des frommen Gemüts. Denn nicht bloß das tätige („politische") Leben widerstrebt ihm, weil es uns in äußere Dinge verwickelt und von uns selbst abzieht, sondern auch die Wissenschaft hat für ihn nur als Hilfsmittel der Frömmigkeit einen Wert. Auch die religiöse Vollkommenheit hat aber verschiedene Stufen. Ihrer Entstehung nach steht die „asketische", d. h. auf Übung beruhende Tugend (die Jakobs) tiefer als die, welche sich auf Unterricht gründet (die Abrahams), und beide stehen tiefer als die, welche unmittelbar aus einer gottbegnadeten Natur hervorgeht (die Isaaks). Ihr letztes und höchstes Ziel hat die Tugend nur an der Gottheit, und dieser kommen wir um so näher, je unmittelbarer wir uns mit ihr berühren. So unentbehrlich daher auch die Wissenschaft sein mag: das Höchste erreichen wir nur dann, wenn wir, über alle Vermittlungen, selbst den Logos, hinausgehend, im Zustand der Bewußtlosigkeit, in der Ekstase, die höhere Erleuchtung in uns aufnehmen und so die Gottheit in ihrer reinen Einheit anschauen und in uns wirken lassen. Dieses Hinausstreben über das bewußte Denken war der griechischen Philosophie bis dahin fremd; aber auch nach Philon dauerte es noch zwei Jahrhunderte, bis sie sich dazu entschloß.

Dritter Abschnitt.

Der Neuplatonismus.

§ 95. Entstehung, Charakter und Entwicklung des Neuplatonismus.

Die Anschauungen, welche in der platonisch-pythagoreischen Schule seit Jahrhunderten immer ausschließlicher zur Geltung gekommen waren, wurden im 3. Jahrhundert unsrer Zeitrechnung zu einem großartigen System entwickelt, für dessen Aufbau neben der platonischen nicht bloß die ari-

stotelische, sondern auch die stoische Philosophie in bedeutendem Umfang benützt wurde; innere und äußere Gründe lassen vermuten, daß auch Philons Lehre auf seine Entstehung mittelbar oder unmittelbar eingewirkt habe. Hatten schon die Vorgänger des Neuplatonismus die Bedeutung der Philosophie darin gefunden, daß sie uns mit der Gottheit in Verbindung bringe, uns zu dem unendlichen, über alles Sein und Begreifen erhabenen Wesen hinführe, so wird jetzt der Versuch gemacht, die Gesamtheit der endlichen Dinge, mit Einschluß der Materie, aus einem durchaus unerkennbaren und bestimmungslosen Urwesen abzuleiten und dadurch die stufenweise, bis zur substantiellen Einigung mit jenem Urwesen fortgehende Erhebung zu ihm vorzubereiten. Das praktische Ziel und das letzte Motiv dieser Spekulation ist dasselbe, welches die Platoniker und Pythagoreer bisher schon im Auge gehabt hatten; ebenso geht sie mit diesen von dem Gegensatz des Unendlichen und des Endlichen, des Geistes und der Materie aus. Aber es wird nicht bloß dieser Gegensatz aufs äußerste angespannt und andrerseits die Einheit mit Gott, zu welcher der Mensch gelangen soll, auf die Spitze getrieben, sondern es wird zugleich gefordert, daß der Gegensatz selbst aus der Einheit methodisch abgeleitet, die Gesamtheit der Dinge als ein aus der Gottheit in geordneter Abfolge hervorgehendes und zu ihr zurückkehrendes Ganzes begriffen werde. Der dualistische Spiritualismus der platonischen Schule verbindet sich hier mit dem stoischen Monismus zur Erzeugung eines Neuen; so wenig auch die Urheber dieser Spekulation selbst etwas andres sein wollten als treue Schüler und Ausleger Platons.

Als Stifter der neuplatonischen Schule wird Ammonios Sakkas bezeichnet, der erst Tagelöhner war (daher der Beiname *Σακκᾶς* = *σακκοφόρος*), später die platonische Philosophie in Alexandreia mit Auszeichnung lehrte und um 242 n. Chr. gestorben zu sein scheint, der aber keine Schriften hinterlassen hatte. Indessen legen ihm nur unzuverlässige Berichte aus dem 5. Jahrhundert (Hierokles

und wahrscheinlich aus ihm NEMESIOS) die Unterscheidungslehren des plotinischen Systems bei. An urkundlichen Nachrichten über seine Lehre fehlt es uns gänzlich; von seinen Schülern hatte Origenes (mit dem gleichnamigen christlichen Theologen, der Ammonios gleichfalls gehört haben soll, nicht zu verwechseln) die Gottheit, welche Plotin über den *Νοῦς* hinausrückt, von diesem noch nicht unterschieden und auch ihre Unterscheidung von dem Weltschöpfer (s. S. 2—) bestritten; ein zweiter von ihnen, Cassius Longinus, der bekannte Kritiker, Philolog und Philosoph[1]) (den Aurelian 273 hinrichten ließ), war mit Plotins Auffassung der platonischen Lehre gleichfalls nicht einverstanden und verteidigte gegen ihn den Satz, daß die Ideen außer dem (göttlichen) *Νοῦς* für sich existieren. Dies beweist, daß die Lehre des Ammonios sich von der Plotins noch wesentlich unterschied, wenn sie ihr auch immerhin näher gekommen sein mag als die der früheren Platoniker[2]). Der wirkliche Begründer der neuplatonischen Schule war Plotinos. Dieser hervorragende Denker war 204/5 n. Chr. zu Lykopolis in Ägypten geboren, hatte 11 Jahre lang den Unterricht des Ammonios genossen, ging 244/5 nach Rom und begründete hier, wegen seines Charakters allgemein verehrt und auch von dem Kaiser Gallienus und seiner Gemahlin Salonina hochgeschätzt, eine Schule, der er bis zu seinem Tod vorstand. Er starb 270 in Campanien. Seine hinterlassenen Schriften gab Porphyrios, der auch eine uns noch erhaltene Beschreibung seines Lebens verfaßt hat, in sechs Enneaden heraus[3]). Nach Plotin be-

---

[1]) Die uns unter dem Titel *Διονοσίου ἢ Λογγίνου περὶ ὕψους* überlieferte Schrift rührt nicht von dem Neuplatoniker L. her; sie ist wahrscheinlich im Anfange des 1. Jahrhunderts n. Chr. verfaßt.

[2]) Vgl. Archiv f. Gesch. d. Phil. VII, 295 ff.

[3]) Ausgaben von MARSILIUS FICINUS (1492, später wiederholt abgedruckt, zuletzt Basel 1580. 1615), CREUZER (Oxf. u. Par. 1855), A. KIRCHHOFF (1856), H. F. MÜLLER (2 Bde. 1878/80), VOLKMANN (2 Bde. 1883 f.). Über Pl.s System: KIRCHNER Philosophie d. Plot. 1854. A. RICHTER Neuplaton. Studien. 5 Hefte 1864/67. H. v. KLEIST Plotin. Studien 1883,

zeichnen Jamblichos und die Schule von Athen die bedeutendsten Wendepunkte in der Geschichte des Neuplatonismus. Durch jenen wurde die Lehre ganz in den Dienst der positiven Religion gezogen, durch diese mit Hilfe der aristotelischen Philosophie zu einer mit logischer Meisterschaft ausgeführten formalistischen Scholastik umgebildet.

§ 96. Das System Plotins. Die übersinnliche Welt.

Plotins System geht ähnlich, wie das Philons, von der Gottesidee aus und kommt in der Forderung der Einigung mit der Gottheit zum Abschluß. Zwischen diesen Polen liegt alles, was einerseits über den Hervorgang des abgeleiteten Seins aus der Gottheit, andrerseits über seine Rückkehr zur Gottheit gelehrt wird.

In seiner Fassung der Gottesidee treibt nun Plotin den Gedanken der Unendlichkeit und Überweltlichkeit Gottes auf die äußerste Spitze. Indem er voraussetzt, daß das Ursprüngliche außer dem Abgeleiteten, das Gedachte außer dem Denkenden, das Eine außer dem Vielen sein müsse, sieht er sich genötigt, den letzten Grund alles Wirklichen und Erkennbaren schlechthin über alles Sein und Erkennen hinauszurücken. Das Urwesen (*τὸ πρῶτον*) ist ohne Grenze, Gestalt und Bestimmung, das Unbegrenzte oder Unendliche (*ἄπειρον*); nicht bloß keine körperliche, sondern auch keine geistige Eigenschaft, weder Denken noch Wollen noch Tätigkeit kann ihm beigelegt werden. Denn alles Denken hat den Unterschied des Denkenden vom Denken und vom Gedachten, alles Wollen den Unterschied des Wesens und der Tätigkeit, also eine Vielheit in sich, alle Tätigkeit richtet sich auf ein andres; das Erste aber muß eine in sich geschlossene Einheit sein. Um ferner zu denken oder zu wollen oder tätig zu sein, muß man dessen bedürfen, worauf die Tätigkeit geht; die Gottheit aber bedarf keines andern. Sie

und in mehreren andern Abhldgen. DREWS Pl. u. d. Untergang d. antiken Weltanschauung 1907.

bedarf aber auch ihrer selbst nicht und kann sich nicht von sich selbst unterscheiden, wir können ihr daher kein Selbstbewußtsein zuschreiben. So tritt die von Karneades (S. 2—) vorbereitete Leugnung der Persönlichkeit Gottes hier zuerst mit grundsätzlicher Entschiedenheit auf. Es läßt sich demnach der Gottheit überhaupt keine bestimmte Eigenschaft beilegen: sie ist das, was über alles Sein und alles Denken hinausliegt. Zu ihrer positiven Bezeichnung würden sich die Begriffe des Einen und des Guten noch am ehesten eignen; aber doch sind auch sie unzureichend; denn jener drückt nur die Verneinung der Vielheit aus, dieser nur eine Wirkung auf andres. Die Gottheit ist daher zwar der Grund, auf den wir alles Sein, die Kraft, auf die wir alle Wirkungen zurückführen müssen; aber von ihrem Wesen können wir nichts wissen, als daß es von allem Endlichen und uns Bekannten durchaus verschieden ist.

Sofern nun die Gottheit die Urkraft ist, muß sie alles hervorbringen; da sie aber ihrem Wesen nach über alles erhaben ist und keines andern bedarf, kann sie sich weder substantiell an ein andres mitteilen noch die Erzeugung des andern sich zum Zweck setzen; jene Hervorbringung darf weder (mit den Stoikern) als eine Verteilung des göttlichen Wesens, sein teilweises Übergehen in das Abgeleitete, noch darf sie als ein Willensakt gedacht werden. Allein diese Bestimmungen in einem klaren und widerspruchslosen Begriff zu vereinigen, will Plotin nicht gelingen; er hilft sich daher mit Bildern: das Erste, sagt er, fließe wegen seiner Vollkommenheit gleichsam über, strahle andres von sich aus usw. Der Hervorgang des Abgeleiteten aus dem Urwesen soll naturnotwendig, aber für dieses selbst in keiner Weise Bedürfnis, mit keiner Veränderung in ihm selbst verbunden sein. Das Abgeleitete hängt daher zwar durchaus an dem, aus dem es entsprungen ist, und strebt ihm zu, es hat kein Sein, das nicht von jenem in ihm gewirkt wäre, es ist von ihm erfüllt und getragen, hat seinen Bestand nur daran, daß es von ihm hervorgebracht wird; aber das Hervorbringende

bleibt seinerseits ungeteilt in sich und außer dem Hervorgebrachten, und Plotins Systems kann insofern weniger ein Emanationssystem als ein System des dynamischen Pantheismus genannt werden. Weil nun das Frühere seinem Wesen nach außer dem Späteren bleibt, ist dieses notwendig unvollkommener als jenes, seine bloße Abschattung und Abspiegelung; und indem sich dieses Verhältnis bei jeder neuen Erzeugung wiederholt, jedem seine Teilnahme an dem Höheren durch seine nächste Ursache vermittelt ist, bildet die Gesamtheit der von dem Urwesen abstammenden Wesen eine Stufenreihe abnehmender Vollkommenheit, und diese Abnahme setzt sich so lange fort, bis am Ende das Sein sich zum Nichtsein, das Licht zur Finsternis abschwächt.

Das erste Erzeugnis des Urwesens ist der *Νοῦς*, das Denken, welches zugleich das höchste Sein ist; wie ja schon Plotins Vorgänger das wahrhaft Seiende, die Ideen, in das göttliche Denken verlegt hatten, während Platon dem Seienden Vernunft und Denken zuschrieb. Plotin war zu dem „Ersten“ gekommen, indem er über alles Sein und Denken hinausging; im Herabsteigen von jenem müssen diese die nächste Stelle nach ihm einnehmen. Das Denken des *Νοῦς* ist nicht diskursives, sondern zeitloses, in jedem Augenblick vollendetes, anschauendes Denken; seinen Gegenstand bildet teils das Erste (von dem aber freilich auch dieses vollkommenste Denken kein vollkommenes, durchaus einheitliches Bild gewinnen soll), teils, wie beim aristotelischen *Νοῦς*, es selbst als das Gedachte, das Seiende; dem dagegen, was unter ihm ist, wendet es sich nicht zu. Sofern der *Νοῦς* das höchste Sein ist, kommen ihm die fünf Kategorien des Intelligibeln zu, die Plotin Platons „Sophist“ entnommen hat: Sein, Bewegung, Beharren (*στάσις*), Identität und Unterschied. Die späteren Neuplatoniker jedoch, seit Porphyrios, ließen diese Kategorien des Intelligibeln fallen und begnügten sich mit den zehn aristotelischen Kategorien, gegen die Plotin ebenso wie gegen die vier stoischen manche Einwürfe erhoben hatte, und die er nur für die Erscheinungswelt gelten

ließ. Das Gemeinsame, das durch die Kategorien näher bestimmt wird, nennt Plotin das Unbegrenzte oder die intelligible Materie. In ihm liegt der Grund der Vielheit, welche der *Νοῦς* im Unterschied vom Ersten in sich hat, und vermöge deren er sich in die übersinnlichen Zahlen, die Ideen, auseinanderlegt, von denen nicht allein jeder Gattung, sondern auch jedem Einzelwesen eine als das Urbild seiner individuellen Eigentümlichkeit entsprechen soll. Diese Ideen werden aber zugleich in einer bei Plotin noch beliebteren Darstellungsform mit Philon als wirkende Kräfte oder Geister (*νοῖ, νοεραὶ δυνάμεις*) gefaßt. Und da sie nun nicht außer einander sind, sondern ineinander, ohne sich jedoch deshalb zu vermischen, schließen sie sich auch wieder zur Einheit der intelligiblen Welt (*κόσμος νοητός*), des platonischen *αὐτοζῷον*, zusammen, die als das Reich der Ideen auch das der Schönheit, das Urschöne ist, in dessen Nachbildung jede andre Schönheit besteht.

Aus der Vollkommenheit des *Νοῦς* folgt nun von selbst, daß er gleichfalls ein andres aus sich erzeugen muß, und dieses sein Erzeugnis ist die Seele. Auch sie gehört noch zu der göttlichen, übersinnlichen Welt: sie hat die Ideen in sich und ist selbst Zahl und Idee; sie ist als Erscheinung des *Νοῦς* Leben und Tätigkeit, und sie führt wie jener ein ewiges, zeitloses Leben. Aber sie steht bereits an der Grenze jener Welt: an sich selbst unteilbar und unkörperlich, neigt sie sich doch zugleich zum Teilbaren und Körperlichen, für das sie ihrer Natur nach sorgt und ihm die vom *Νοῦς* ausgehenden Wirkungen vermittelt. Sie ist deshalb auch nicht so eigenartig wie der *Νοῦς*. Die erste Seele oder die Weltseele ist nicht bloß ihrem Wesen nach außer der Körperwelt, sondern sie wirkt auf diese auch nicht unmittelbar ein; und wenn ihr Plotin auch Selbstbewußtsein zuschreibt, findet er doch die Wahrnehmung, Erinnerung und Reflexion ihrer nicht würdig. Diese erste Seele strahlt aber eine zweite von sich aus, welche Plotin die Natur nennt, und erst sie ist mit dem Leibe der Welt ebenso verbunden wie unsre Seele mit

unserm Leibe. Jede von diesen Seelen erzeugt und umfaßt aber eine Vielheit besonderer Seelen, die in ihr als ihrem Ursprung verknüpft sind und sich von ihr in die einzelnen Teile der Welt erstrecken. Mit diesen Teilseelen ist die untere Grenze der übersinnlichen Welt erreicht; steigt die göttliche Kraft noch weiter herab, so entsteht als ihre unvollkommenste Erscheinung die Materie.

§ 97. Plotins Lehre von der Erscheinungswelt.

In seiner Ansicht von der Erscheinungswelt und ihren Gründen schließt sich Plotin zunächst an Platon an. Die Sinnenwelt ist, im Gegensatz zu der übersinnlichen, das Gebiet des geteilten und veränderlichen, der Naturnotwendigkeit, dem Raum- und Zeitverhältnis unterworfenen, der wahren Wirklichkeit entbehrenden Seins. Der Grund davon kann nur in der Materie liegen, die wir als das allgemeine Substrat alles Werdens und aller Veränderung voraussetzen müssen. Sie ist, wie sie schon Platon und Aristoteles beschrieben, das Form- und Bestimmungslose, das Schattenbild und die bloße Möglichkeit des Seins, das Nichtseiende, die Beraubung, die Penia. Sie ist aber auch — und darin geht Plotin über Platon hiuaus — das Böse, ja das Urböse, und sie ist dies eben, weil sie das Nichtseiende ist, denn alles Böse wird von Plotin auf einen Mangel, ein Nichtsein zurückgeführt; aus ihr stammt alles Böse in der Körperwelt und aus dem Leibe das in der Seele. Trotzdem ist sie aber notwendig: das Licht mußte schließlich in der weitesten Entfernung von seinem Ursprung zur Finsternis, der Geist zur Materie werden, die Seele das Körperliche als ihren Ort hervorbringen. Indem die Seele das, was unter ihr ist, erleuchtet und gestaltet, tritt sie zu diesem in Beziehung; indem sie das Übersinnliche in die Materie überträgt, die es nur sukzessiv zu fassen vermag, erzeugt sie die Zeit als die allgemeine Form ihres eigenen und des Weltlebens. Diese Tätigkeit der Seele (oder der Natur, vgl. S. 317) ist indessen nicht ein Wollen, sondern ein bewußtloses Schaffen,

eine notwendige Folge ihres Wesens, und eben deshalb ist die Welt ohne Anfang und Ende, wie Plotin mit Aristoteles lehrt, während er zugleich nach stoischem Vorgang eine periodische Wiederkehr derselben Weltzustände annimmt. So notwendig aber jene Tätigkeit ist, so ist sie doch immer ein Herabsinken der Seele in die Materie, und sie wird deshalb auch als ihr Fall bezeichnet.

Sofern nun diese Welt eine materielle ist, wird sie von Plotin als ein schattenhaftes Abbild der wahrhaft wirklichen, übersinnlichen betrachtet. Da es aber doch die Seele ist, die sie schafft und ihr die Züge ihres Urbilds aufdrückt, ist alles in ihr nach Zahlen und Ideen geordnet, durch die schöpferischen Begriffe (die *λόγοι σπερματικοί*, vgl. S. 229 f.), die das Wesen der Dinge sind, gebildet. Sie ist daher so schön und vollkommen, wie dies eine materielle Welt überhaupt sein kann. Die Naturverachtung der christlichen Gnostiker wird von Plotin noch mit dem vollen Natursinn des Griechen zurückgewiesen; und wenn er eine auf Absicht und Willen beruhende und auf das Einzelne gerichtete Fürsorge der Götter für die Welt allerdings nicht kennt, der Begriff der Vorsehung vielmehr bei ihm nur die natürliche Einwirkung des Höheren auf das Niedrigere bezeichnet, so wird doch der Vorsehungsglaube als solcher von ihm, im Anschluß an die platonische und stoische Theodizee, um so erfolgreicher verteidigt, da seine Ansichten über die Willensfreiheit und die jenseitige Vergeltung ihn in den Stand setzen, gerade die Übel, welche der stoischen Theodizee am meisten zu schaffen gemacht hatten, anderweitig zurechtzulegen. An die Stoiker (vgl. S. 231) knüpft Plotin auch mit seiner Lehre von der „Sympathie aller Dinge" an; aber während jene mit derselben nur den natürlichen Kausalzusammenhang bezeichnet hatten, bedeutet sie bei Plotin eine Wirkung in die Ferne, welche darauf beruht, daß bei der durchgängigen Lebendigkeit und Beseeltheit der Welt alles, was einem ihrer Teile widerfährt, von dem Ganzen und infolgedessen auch von allen andern Teilen empfunden wird.

Im Weltganzen ist es der Himmel, in welchen die Seele sich zuerst ergießt, dem daher auch die reinste und edelste Seele innewohnt, nächst ihm die Gestirne, die auch von Plotin als die sichtbaren Götter gepriesen werden. Über Wandelbarkeit und Zeitleben erhaben und deshalb weder der Erinnerung noch des willkürlichen Handelns noch einer Vorstellung dessen, was unter ihnen ist, fähig, bestimmen sie dieses mit jener Naturnotwendigkeit, die im Zusammenhang und in der Sympathie des Universums begründet ist; die Astrologie dagegen und die ihr zugrunde liegende Vorstellung von einem willkürlichen Eingreifen der Gestirne in den Weltlauf wird von Plotin entschieden bestritten und die astrologische Vorbedeutung auf das Erkennen zukünftiger Ereignisse aus ihren natürlichen Vorzeichen beschränkt. Der Raum zwischen den Gestirnen und der Erde ist der Wohnplatz aller Dämonen; Plotin teilt die Vorstellungen der platonischen Schule über diese Wesen, wiewohl er sie auch wieder, wie in seiner Lehre vom Eros, psychologisch umdeutet.

Von den irdischen Wesen hat nur der Mensch für unsern Philosophen ein selbständiges Interesse; und wenn auch seine Anthropologie in ihren Grundzügen nur eine Wiederholung der platonischen ist, bringt sie doch im weiteren neben Aristotelischem auch manches Eigenartige und manche Beweise einer feinen, besonders auch das Gefühlsleben betreffenden Beobachtung. Er schildert eingehender und in dogmatischerem Ton als Platon das Leben, welches die Seele in der übersinnlichen Welt führte, in der sie wie die Seelen der Götter keinem Wechsel und keiner Zeit unterworfen, ohne Erinnerung, Selbstbewußtsein und Reflexion, den *Νοῦς* und das Seiende und das Urwesen in sich selbst unmittelbar anschaute. Er betrachtet ihr Herabsteigen in einen Körper (bei dem sie sich zuerst im Himmel mit einem ätherischen Leib umkleiden soll) zugleich als eine Naturnotwendigkeit und als eine Schuld, sofern sie durch einen unwiderstehlichen inneren Drang in den ihrer Beschaffenheit entsprechenden Körper herabgezogen wurde. Er findet das eigentliche Wesen des

Menschen in seiner höheren Natur, zu der aber durch ihre Verbindung mit dem Leibe ein zweites Ich, eine niedrigere Seele hinzukam, die zwar an jener hängt, aber von ihr in den Leib hinabreicht. Er führt das Verhältnis der Seele zu ihrem Leibe mit Aristoteles auf das der wirkenden Kraft zu ihrem Werkzeug zurück und erklärt es hieraus, daß sie ihn unräumlich umfasse, daß sie allen seinen Teilen innewohne, ohne sich selbst zu teilen oder mit ihm zu vermischen, daß sie alles, was in ihm vorgeht, wahrnehme und miterlebe, ohne doch selbst dadurch eine Veränderung zu erleiden. Er sucht die leidentlichen Seelenzustände und die auf das Sinnliche bezüglichen Seelentätigkeiten als Vorgänge zu begreifen, die sich teils in dem Leibe, teils in ihm und der niederen Seele gemeinsam vollziehen und von der höheren bloß wahrgenommen werden. Er läßt andrerseits den *Νοῦς* und die höhere Seele zunächst unbewußt wirken und dieses ihr Wirken erst durch Reflexion und Abspiegelung zu einem bewußten werden. Er verteidigt die Willensfreiheit gegen den stoischen und jeden andern Fatalismus aufs entschiedenste, geht aber dabei nicht sehr tief und wiederholt auch seinerseits die Behauptung, das Böse sei unfreiwillig. Mit der Vorsehung wird die Freiheit durch die Bemerkung vereinigt: die Tugend sei frei, aber ihre Werke in den Weltzusammenhang verflochten. Plotin wiederholt ferner die platonischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die aber doch dadurch wieder in Frage gestellt wird, daß die Seelen in der übersinnlichen Welt sich des Erdenlebens nicht erinnern sollen. Die Seelenwanderung dehnt er bis zur Einkehr in Pflanzenleiber aus, und die Vergeltung, zu der sie führt, macht er zu einer bis ins einzelste sich erstreckenden Wiedervergeltung nach dem *jus talionis.*

§ 98. Plotins Lehre von der Erhebung in die übersinnliche Welt.

Da die Seele ihrem Wesen nach einer höheren Welt angehört, kann auch ihre höchste Aufgabe nur die sein, daß

sie ausschließlich in dieser Welt lebe und sich von jeder Neigung zum Sinnlichen befreie. Die Glückseligkeit besteht nach Plotin in dem vollkommenen Leben, und dieses besteht im Denken; von den äußeren Zuständen dagegen ist sie seiner Ansicht nach so unabhängig, daß sich kein Stoiker hierüber entschiedener aussprechen könnte. Ihre erste Bedingung ist die Lossagung vom Leibe und von allem, was mit ihm zusammenhängt, die Reinigung (κάϑαρσις); aus dieser folgt von selbst, daß die Seele durch nichts Fremdartiges gehemmt, sich der ihr eigentümlichen Tätigkeit überläßt: die Katharsis schließt alle Tugenden in sich. Daß sich diese Lossagung von der Sinnlichkeit durch ein asketisches Leben betätige, wird von Plotin trotz der Enthaltungen, die er sich selbst auferlegte und auch an andern belobte, noch nicht allgemein verlangt; und in seinen Ausführungen über den Eros erkennt er mit Platon an, daß auch die sinnliche Schönheit uns zur unsinnlichen führen könne. Aber seine ganze Ethik ist von der Ansicht beherrscht, daß für die Seele ihre Verbindung mit dem Leibe der Grund alles Übels sei, und daß jede Tätigkeit um so höheren Wert habe, je weniger sie uns mit der Sinnenwelt in Berührung bringt. Die praktische und politische Tätigkeit ist zwar unentbehrlich, und der Tugendhafte wird sich ihr nicht entziehen, aber sie verwickelt uns zu tief in die Außenwelt, sie macht uns von anderm abhängig; die ethischen und politischen Tugenden sind nur ein unvollkommener Ersatz der theoretischen. Auch diese sind aber von sehr ungleichem Wert. Die sinnliche Wahrnehmung zeigt uns nur dunkle Spuren der Wahrheit. Weit höher steht das vermittelte Denken (*διάνοια, λογισμός*) und seine kunstmäßige Übung, die Dialektik. Sie hat es mit dem wahrhaft Wirklichen, den Ideen und dem Wesen der Dinge, zu tun. Aber dieses mittelbare Erkennen selbst setzt ein unmittelbares, die Selbstanschauung des denkenden Geistes voraus, die zugleich Anschauung des göttlichen *Νοῦς* ist. Doch auch sie genügt unserem Philosophen noch nicht. Sie führt uns zwar zum

Νοῦς, aber nicht über ihn hinaus, und sie läßt den Unterschied des Anschauenden vom Angeschauten noch bestehen. Zu dem Höchsten gelangen wir erst dann, wenn wir bei vollkommener Vertiefung in uns selbst, auch über das Denken uns erhebend, im Zustand der Bewußtlosigkeit, der Entzückung (*ἔκστασις*), der Vereinfachung (*ἅπλωσις*), von dem göttlichen Lichte plötzlich erfüllt und mit dem Urwesen selbst so unmittelbar eins werden, daß jeder Unterschied zwischen ihm und uns verschwindet. Plotin ist mit diesem Zustande, der freilich immer nur ein vorübergehender sein kann, aus eigener Erfahrung wohl bekannt; von seinen griechischen Vorgängern hat keiner ein solches Hinausgehen über das Denken verlangt, wie ja auch keiner die Gottheit über dieses hinausrückt; nur Philon ist ihm hierin vorangegangen.

Im Vergleich mit dieser geistigen Erhebung zur Gottheit hat die positive Religion für Plotin im ganzen doch nur eine untergeordnete Bedeutung. Er ist allerdings weit entfernt, sich ihr kritisch gegenüberzustellen. Sein System kennt ja außer der Gottheit im absoluten Sinn noch eine Menge höherer Wesen, die sich teils als sichtbare, teils als unsichtbare Götter betrachten ließen; er tadelt es ausdrücklich, wenn man ihnen (wie die Christen) die ihnen gebührende Ehre verweigere, und er deutet auf sie die Götter der Mythologie und ihre Geschichte mit der herkömmlichen Willkür, ohne sich doch mit dieser Mythendeutung so eifrig zu befassen, wie dies manche von den Stoikern getan hatten. Er benützt ferner seine Lehre von der Sympathie aller Dinge zu einer vermeintlich rationalen Begründung der Bilderverehrung, der Weissagung, des Gebets und der Magie, unter deren Begriff er schließlich jede Neigung und Abneigung, jede Wirkung des Äußeren auf das Innere stellt; so wenig er auch eine Wahrnehmung dessen, was auf der Erde geschieht, oder eine persönliche Einwirkung auf den Weltlauf mit der Natur der Götter vereinbar findet. Aber so gewiß er damit den Grund gelegt hat, auf dem seine Nachfolger

bei ihrer Verteidigung und Systematisierung der Volksreligion fortbauten, so ist doch seine eigene Stellung zu dieser immer noch eine verhältnismäßig freie. Seinem idealen Sinn genügt für sein eigenes Bedürfnis der innere Gottesdienst des Philosophen: „Die Götter," sagt er bei PORPH. vita Plot. 10, als ihn Amelios in einen Tempel mitnehmen will, „müssen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen."

§ 99. Plotins Schule; Porphyrios.

Unter Plotins Schülern zeigt sich der eben genannte Gentilianus Amelius in dem wenigen, was über ihn mitgeteilt wird, als einen unklaren Denker, einen Geistesverwandten und Bewunderer des Numenios. Ein weit hellerer Kopf ist der gelehrte Porphyrios (eigentlich: Malchos) aus Tyros, der, 232/3 geboren, erst Longin, dann Plotin zum Lehrer hatte, und nach 301, vielleicht in Rom, starb. Neben einigen platonischen Schriften hatte er auch mehrere aristotelische erklärt und namentlich der aristotelischen Logik seine Aufmerksamkeit zugewendet (seine Einleitung zu den Kategorien und die kleinere von seinen Erklärungen dieser Schrift ist noch vorhanden)[1]; und dieses Studium des Aristoteles mußte ebenso wie Longins Einfluß das Streben nach Deutlichkeit der Begriffe und des Ausdruckes bei ihm befördern. Er betrachtet als seine Aufgabe die Darstellung und Erläuterung, nicht die Prüfung oder systematische Fortbildung der Lehre Plotins; und er hat auch wirklich alles getan, sie verständlich zu machen, und seine Schriften haben durch die Klarheit ihrer Darstellung vielen Beifall gefunden. In seinem Abriß der Metaphysik (*ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*) legt er das größte Gewicht auf die scharfe Unterscheidung des Geistigen und des Körperlichen, ohne im übrigen von

---

[1]) Von den übrigen uns erhaltenen Schriften sind vier: Vit. Pyth. (vgl. o. S. 11), de antro nympharum, de abstinentia, ad Marcellam von NAUCK hrsg. (2. Aufl. 1886). Über P. als Biograph seines Lehrers und Herausgeber seiner Schriften s. S. 113.

Plotins Bestimmungen abzuweichen; im *Νοῦς* unterschied er das Sein, das Denken und das Leben, aber deshalb von drei Hypostasen des *Νοῦς* zu reden, wie dies Amelios von einer ähnlichen Unterscheidung aus getan hatte, würde er ohne Zweifel Bedenken getragen haben. In seiner Anthropologie, der er mehrere Schriften gewidmet hatte, tritt, soweit sie uns bekannt ist, namentlich das Bestreben hervor, die Einheit der Seele mit der Mehrheit ihrer Tätigkeiten und Kräfte zu vereinigen. Die Seele, sagt er, habe die Formen (*λόγοι*) aller Dinge in sich; je nachdem sich ihr Denken auf diesen oder jenen Gegenstand richte, nehme es die ihm entsprechende Gestalt an. Er will deshalb die Annahme verschiedener Teile der Seele nur im uneigentlichen Sinne gestatten. Ebenso soll die allgemeine Seele das Wesen der Einzelseelen ausmachen, ohne sich an sie zu verteilen. Die Verbindung der Seele mit dem Leibe soll eine vollkommene Vereinigung, doch ohne Vermischung oder Veränderung, sein. Den Tieren legt Porphyrios Vernunft bei, will aber die Seelenwanderung nicht aut Tierleiber ausdehnen und die Menschenseelen sich andrerseits auch nicht zu übermenschlicher Natur erheben lassen; doch stellt er auch den geläuterten Seelen eine gänzliche Ablösung von den vernunftlosen Kräften in Aussicht, bei der aber freilich mit der Begierde auch die Erinnerung an das Erdenleben erlöschen soll. Die Hauptaufgabe der Philosophie liegt aber für unsern Philosophen in ihrer praktischen Wirkung, in der „Rettung der Seele", und hier ist ihm das Wichtigste jene Reinigung, jene Ablösung der Seele vom Leibe, die in seiner Ethik noch stärker betont wird als bei Plotin, wiewohl die reinigende Tugend an sich zwar über der praktischen, aber unter der theoretischen und der paragdimatischen (dem *Νοῦς* als solchem zukommenden) stehen soll. Für diese Reinigung verlangt er entschiedener als Plotin gewisse asketische Übungen: die Enthaltung von Fleischspeisen, für die er in einer eigenen Schrift (*π. ἀποχῆς ἐμψύχων*) streitet, die Ehelosigkeit, die Zurückziehung von Schauspielen und ähnlichen Belustigungen; und für den Kampf mit der Sinnlichkeit ist

ihm die Unterstützung der positiven Religion in höherem Grade Bedürfnis als einem Plotin. Auch er weiß sich allerdings mit vielem in dem Glauben und dem Kultus seiner Zeit nicht zu befreunden: er erkennt an, daß frommes Leben und heilige Gedanken der beste, der übersinnlichen Götter allein würdige Gottesdienst seien; und in dem merkwürdigen Briefe an den ägyptischen Priester Anebon erhebt er gegen die herrschenden Vorstellungen über die Götter, die Dämonen, die Weissagung, die Opfer, die Theurgie, die Astrologie so eingreifende Zweifel, daß man glauben sollte, er hätte allen diesen Dingen den Rücken kehren müssen. Dies ist jedoch nicht seine Meinung. Wir müssen uns, wie er sagt, durch die natürlichen Zwischenstufen — die Dämonen, die sichtbaren Götter, die Seele und den *Νοῦς* — zum Ersten erheben; und von diesem Standpunkte aus bietet ihm namentlich seine Dämonologie, die von allem Aberglauben seiner Zeit und seiner Schule erfüllt ist, die Mittel, die Religion seines Volkes, als deren Vorkämpfer er in seinen 15 Büchern gegen die Christen auftrat, auch gegen seine eigenen Zweifel in Schutz zu nehmen. Einesteils nämlich glaubt er, diese Religion sei von bösen Dämonen verfälscht worden, so daß ihrer Reinigung von dem, was ihm darin zum Anstoß gereicht, nur eine Wiederherstellung ihres ursprünglichen Wesens sein soll. Andrerseits aber weiß er alle wesentlichen Bestandteile der Volksreligion vor der Vernunft zu rechtfertigen. Die Mythen sind allegorische Darstellungen philosophischer Wahrheiten, die Götterbilder und die heiligen Tiere Symbole des Übersinnlichen, die Weissagung eine Deutung natürlicher Vorzeichen, die auch wohl durch Dämonen auf Tierseelen vermittelt wird, die Magie und die Theurgie eine Einwirkung auf die niedrigeren Seelen- und Naturkräfte und die Dämonen; und auch solches, was der Philosoph an sich mißbilligt, wie die blutigen Opfer, gestattet er der öffentlichen Gottesverehrung als ein Mittel zur Beschwichtigung unreiner Geister. Nur die Privatreligion des Philosophen soll davon frei bleiben.

§ 100. Jamblichos und seine Schule.

Was bei Porphyrios meist nur ein Zugeständnis an die überlieferte Glaubensform war, tritt bei seinem Schüler Jamblichos (aus Chalkis, gest. um 330) in den Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Tätigkeit; gerade deshalb aber wurde er von seinen Schülern und von den späteren Neuplatonikern vergöttert (*θεῖος* ist sein stehendes Beiwort). Jamblichos gehörte nicht bloß seiner Abstammung nach Syrien an, sondern er scheint auch sein Leben hier zugebracht zu haben, und ebenso machen sich in seiner Philosophie die orientalischen Einflüsse sehr fühlbar. Er war zwar immerhin ein kenntnisreicher Gelehrter, ein Erklärer platonischer und aristotelischer Werke und ein fruchtbarer Schriftsteller (erhalten sind außer vielen weiteren Bruchstücken fünf Bücher seiner *συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείων δογμάτων*)[1]. Aber er ist weit mehr spekulativer Theolog als Philosoph; und die theologische Überlieferung schöpft er, kritiklos wie er ist, mit Vorliebe aus den trübsten und spätesten Quellen. Gegen die Mängel des irdischen Daseins, den Druck der Naturnotwendigkeit, weiß er nur bei den Göttern Hilfe zu finden; seinem phantastischen Denken verdichtet sich jedes Begriffsmoment zu einer eigenen Hypostase; sein Glaubensbedürfnis weiß sich mit Vervielfältigung des Göttlichen nicht genug zu tun. Nach dem Grundsatz, daß zwischen jede Einheit und das, dem sie sich mitteilt, ein Vermittelndes treten müsse, unterschied er von dem einen unaussprechlichen Urwesen eine zweite Einheit, die zwischen ihr und der Vielheit in der Mitte stehe. Plotins *Νοῦς* zerlegte er in eine intelligible (*νοητός*) und eine intellektuelle (*νοερός*) Welt; die erstere trotz ihrer Einheit, welche jede Vielheit von sich ausschließen sollte, in eine Dreiheit, die sich abermals zu drei Triaden erweiterte; das Intellektuelle ebenfalls in drei Triaden, von denen ihm die

---

[1]) Das erste von diesen ist die Lebensbeschreibung des Pythagoras (s. S. 11), hrsg. von Nauck (1884).

letzte, wie es scheint, auch wieder zur Hebdomas wurde. Zum Intelligibeln sollten die Urbilder gehören, zum Intellektuellen die Ideen. Aus der ersten Seele ließ Jamblichos noch zwei weitere hervorgehen, von denen er aber den zu ihnen gehörigen *Νοῦς*, und zwar gleichfalls in doppelter Gestalt, abtrennte. Diesen überweltlichen Göttern zunächst stehen die innerweltlichen in drei Klassen: 12 himmlische Götter, die sich weiter zu 36 und dann zu 360 vervielfältigen; 72 Ordnungen von unterhimmlischen und 42 von Naturgöttern (die Zahlen scheinen teilweise aus astrologischen Systemen zu stammen). Auf sie folgen dann noch Engel, Dämonen und Heroen. Auf diese metaphysischen Wesen wurden die Götter des Volkes mit der herkömmlichen synkretistischen Willkür gedeutet, und in ähnlicher Weise wurde die Bilderverehrung, die Theurgie und die Mantik mit Gründen verteidigt, in denen sich der irrationalste Wunderglaube mit dem Wunsche, das Wunder doch auch wieder als etwas Rationales erscheinen zu lassen, widerspruchsvoll verbindet. An diese theologische Spekulation schließt sich bei Jamblichos die Zahlenspekulation an, der er nach neupythagoreischem Vorgang weit höheren Wert beilegt als der wissenschaftlichen Mathematik, so hoch er diese auch preist. In seiner Kosmologie sind neben der Lehre von der Ewigkeit der Welt, die er mit seiner ganzen Schule teilt, das Bemerkenswerteste seine Bestimmungen über die Natur oder das Schicksal (*εἱμαρμένη*), sofern er dieses als eine den Menschen bedrückende Macht schildert, aus deren Banden er nur durch das Eingreifen der Götter gelöst werden könne. In seiner Psychologie tritt noch mehr als bei Porphyrios das Bestreben hervor, der Seele ihre Mittelstellung zwischen den über- und untermenschlichen Wesen zu wahren; wie er denn auch mit jenem einen Übergang von Menschenseelen in Tierleiber bestritt, und dies um so mehr, da er den Tieren nicht, wie er, Vernunft beilegte. Porphyrios' vier Klassen von Tugenden (s. S. 325) fügte er als fünfte und höchste „die einheitlichen" (*ἑνιαῖαι*) oder „priesterlichen" bei, durch die man sich zum

Urwesen als solchem erhebe; aber als das Notwendigste erscheint doch auch bei ihm die Reinigung der Seele, durch die sie allein sich der Anhänglichkeit an die Sinnenwelt und der Abhängigkeit von der Natur und dem Verhängnis entzieht.

Die Denkweise, deren entschiedensten Vertreter wir in Jamblichos kennen gelernt haben, beherrscht von da an die neuplatonische Schule. Ganz in seinem Geiste wird in der ihm selbst beigelegten Schrift von den Mysterien, wahrscheinlich von einem seiner unmittelbaren Schüler, das Opferwesen, die Mantik, die Theurgie usw. gegen Porphyrios (s. S. 326) mit Geschick und Gewandtheit auf Grund des Satzes verteidigt, daß man zu dem Höheren nur durch das Niedrigere gelange, und daß wenigstens der Mensch wegen seiner sinnlichen Natur diese materiellen Vermittlungen nicht entbehren könne. Zugleich wird aber nachdrücklich eingeschärft, daß uns nur die göttliche Offenbarung über die Mittel belehren könne, durch die wir mit der Gottheit in Verbindung treten, und daß deshalb die Priester, als die Träger dieser Offenbarung, weit höher stehen als die Philosophen. — Unter den Schülern des Jamblichos, deren Namen uns bekannt sind, scheint Theodoros von Asine, der auch noch Porphyrios gehört hatte, der bedeutendste gewesen zu sein. In den Mitteilungen über ihn, die wir fast ausschließlich Proklos verdanken, erscheint er als ein Vorgänger dieses in dem Versuche, eine dreigliedrige Ordnung durch alle Teile der übersinnlichen Welt durchzuführen. Auf das Urwesen, von dem er aber nicht, wie Jamblichos, eine zweite Einheit unterschied, ließ er drei Triaden folgen, in die er den *Νοῦς* zerlegte: eine intelligible, eine intellektuelle (Sein, Denken, Leben; vgl. S. 325) und eine demiurgische, die aber wieder drei Triaden umfassen sollte; dann drei Seelen, von denen die unterste die Weltseele oder das Verhängnis, ihr Leib die Natur ist. Was uns von seinen näheren Bestimmungen über diese Wesen bekannt ist, lautet sehr formalistisch und geht teilweise zu kindischer Spielerei fort. Von zwei weiteren Schülern Jamblichos', Ädesios und Sopa-

tros, wissen wir nur, daß jener ihm in der Leitung der Schule folgte und dieser unter Konstantin I. Einfluß bei Hofe gewann, aber schließlich hingerichtet wurde. Dexippos ist uns durch seine Erklärung der Kategorien bekannt, die jedoch ganz von Porphyrios und Jamblichos abhängig ist. Unter den Schülern des Ädesios verfolgte zwar Eusebios eine wissenschaftlichere Richtung; den größeren Einfluß hatte aber Maximus, dem seine Selbstüberhebung und seine theurgischen Künste am Ende (um 370) den Tod brachten. Er und sein Gesinnungsgenosse Chrysanthios, persönlich anspruchsloser und achtungswerter, gewann den Kaiser Julianus für die Philosophie und die alten Götter; weitere Männer aus diesem Kreise sind Priscus, Sallustius, Eunapios (s. S. 11) und der berühmte Redner Libanios. Als Julian nach seiner Thronbesteigung (361) eine Wiederherstellung der hellenischen Religion unternahm, war es die neuplatonische Philosophie, welche ihn dabei leitete. Aber der Versuch hätte mißlingen müssen, wenn ihm auch nicht der frühe Tod seines Urhebers (363) ein jähes Ende bereitet hätte. Julians Schriften, soweit sie philosophischen Inhalts sind, zeigen so wenig als seines Freundes Sallustius Buch über die Götter eine selbständige Fortsetzung der von Jamblichos entlehnten Sätze. Auch die geistvolle Hypatia, welche der platonischen Schule zu Alexandreia vorstand und diese zu hoher Blüte brachte, schließlich aber (415) dem Fanatismus des christlichen Pöbels zum Opfer fiel, scheint die neuplatonische Lehre, nach den Schriften ihres Schülers, des Bischofs Synesios von Ptolemais (um 365—415), zu schließen, in der Gestalt vorgetragen zu haben, die ihr Jamblichos gegeben hatte.

§ 101. Die Schule von Athen; der Ausgang der neuplatonischen Schule.

Zu einer letzten Wendung der neuplatonischen Wissenschaft führte das Studium des Aristoteles, das in der Schule während des 4. Jahrhunderts zwar nicht erloschen war, aber

doch unverkennbar seit Jamblichos unter den theosophischen Spekulationen und dem theurgischen Treiben an Einfluß und Bedeutung verloren hatte, das aber jetzt mit um so größerem und nachhaltigerem Eifer wieder aufgenommen wurde, je mehr sich die Schule seit dem Scheitern des Julianischen Restaurationsversuchs in die Stellung einer unterdrückten und verfolgten Sekte zurückgedrängt und je ausschließlicher sie sich mit ihren Hoffnungen auf ihre wissenschaftliche Tätigkeit beschränkt sah. In Konstantinopel widmete sich Themistios während der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts der Erklärung der aristotelischen und auch der platonischen Schriften; und wenn er auch mit seinem ziemlich oberflächlichen Eklektizismus nicht zu den Neuplatonikern gezählt werden kann, traf er doch mit ihnen in der Überzeugung von der durchgängigen Übereinstimmung des Aristoteles und Platon zusammen. Der Hauptsitz der aristotelischen Studien wurde aber die platonische Schule in Athen; und sie war es auch, in der sich jene Verbindung des Aristotelismus mit Jamblichos' Theosophie vollzog, welche dem Neuplatonismus des 5. und 6. Jahrhunderts und dem von ihm abstammenden christlichen und mohammedanischen sein eigentümliches Gepräge gab. Hier treffen wir um den Anfang des 5. Jahrhunderts den Athener Plutarchos, des Nestorios Sohn, der 431/2 in hohem Alter starb, als Schulvorsteher und gefeierter Lehrer; einen Mann, der platonische und aristotelische Werke mit gleichem Eifer in Schriften und Lehrvorträgen erklärte. Das Wenige, was uns über seine philosophischen Ansichten mitgeteilt wird, geht über die Überlieferung seiner Schule nicht hinaus; es betrifft vorzugsweise die Psychologie, die er auf aristotelisch-platonischer Grundlage sorgfältig behandelt. Zugleich hören wir aber, daß er allerlei magische und theurgische Künste von seinem Vater erlernt hatte und fortpflanzte. Von seinen Schülern ist uns Hierokles[1]), der in seiner Vaterstadt

[1]) Zu unterscheiden von dem älteren Stoiker gleichen Namens; s. S. 275 Anm. 1.

Alexandreia gleichzeitig mit dem Aristoteliker Olympiodoros Philosophie lehrte, durch einige Schriften und Auszüge aus Schriften bekannt; und diese zeigen uns in ihm einen Philosophen, der zwar im allgemeinen auf dem Boden des Neuplatonismus steht, der aber auf die praktisch-fruchtbaren Lehren, auf den Vorsehungsglauben und reine sittliche Grundsätze viel höheren Wert legt als auf metaphysische Spekulation; in der gleichen Richtung folgte ihm sein Schüler Theosebios. Um so eifriger wurde jene Spekulation von Hierokles' Landsmann und Mitschüler Syrianos, dem Mitarbeiter und Nachfolger Plutarchs, betrieben. Dieser von Proklos und den Späteren hoch gepriesene Platoniker war zwar gleichfalls ein genauer Kenner und eifriger Ausleger des Aristoteles; aber die maßgebenden Autoritäten sind für ihn neben Platon, gegen den er Aristoteles tief herabsetzt, die neupythagoreischen und orphischen Schriften und die angeblich chaldäischen Göttersprüche, und der Lieblingsgegenstand seiner Spekulation ist die Theologie. Seine Behandlung dieser[1]) bleibt aber doch an systematischer Ausarbeitung hinter der des Proklos noch erheblich zurück. Aus dem gegensatzlosen Einen ließ er zunächst mit den Neupythagoreern das Eins und die unbestimmte Zweiheit als die allgemeinsten Gründe der Dinge hervorgehen. Im *Νοῦς* unterschied er mit Jamblichos das Intelligible und das Intellektuelle, an dessen Spitze der Demiurg steht; die Ideen sollten ursprünglich als die Urbilder oder die einheitlichen Zahlen im Intelligibeln, erst abgeleiteterweise im Verstand des Demiurg sein. Über die Seele bemerkt er (nach Prokl. in Tim. 207 B ff.), daß sie teils in sich bleibe, teils aus sich heraustrete, teils zu sich zurückkehre, ohne doch diese Unterscheidung (wenn sie wirklich schon ihm angehört) auf die Gesamtheit des Wirklichen anzuwenden. Von seinen sonstigen

---

[1]) So weit wir sie aus dem Einzigen, was von ihm übrig ist, einem Teil seines Kommentars zur Metaphysik (hrsg. von Usener in Bd. V der Berl. akad. Ausg. des Aristot. S. 837 ff. u. von Kroll in Bd. V, Tl. I der Aristoteles-Kommentare 1902) und aus Proklos und Timäos kennen.

Ansichten ist zu erwähnen, daß er von den „immateriellen“ Körpern behauptet, sie könnten mit andern denselben Raum einnehmen, und daß er annahm, die Seelen blieben nach dem Tode mit ihren ätherischen Leibern und den höheren von den vernunftlosen Lebenskräften für immer, mit den niedrigeren von diesen nur eine Zeitlang verbunden. Im übrigen scheint er sich von der Überlieferung seiner Schule nicht entfernt zu haben.

Plutarchs und Syrians Schüler war nun der Nachfolger des letzteren, der Lykier Proklos, der, 410 in Konstantinopel geboren, in seinem 20. Jahr nach Athen kam und 485 ebendaselbst starb; neben ihm kommt sein Mitschüler Hermeias, der in Alexandreia lehrte, nicht in Betracht. Durch seinen eisernen Fleiß, seine Gelehrsamkeit, seine logische Meisterschaft, seinen systematischen Geist, seine fruchtbare Tätigkeit als Lehrer und als Schriftsteller[1]) ragt Proklos unter den Platonikern ebenso hervor wie Chrysippos unter den Stoikern. Zugleich war er aber ein Asket und Theurg, der Offenbarungen zu erhalten glaubte und sich in Religionsübungen nicht genugtun konnte; er teilte die religiöse Begeisterung seiner Schule, ihren Glauben und ihren Aberglauben, ihre Verehrung gegen orphische Gedichte, chaldäische Orakel und ähnliche Erzeugnisse; und er unternahm es nun, die ganze ihm von seinen Vorgängern überlieferte Masse theologischer und philosophischer Überzeugungen zu einem einheitlichen, methodisch ausgeführten System zu verarbeiten, das in der Folge der mohammedanischen wie der christlichen Scholastik zum Vorbild gedient hat. Mit ihnen teilt es bei großer formeller Vollendung die innere Unfreiheit des Denkens, aus dem es hervorging, den Mangel an einer wirklich wissenschaftlichen Begründung und Behandlung. Das allgemeinste Gesetz, nach dem dieses System sich aufbaut,

[1]) Über Proklos' Schriften (vgl. S. 12), von denen nur ein Teil erhalten ist: Phil. d. Gr. III 2[4], 838 ff. FREUDENTHAL im Hermes XVI, 214 ff. Seine sämtl. Werke hrsg. von COUSIN, 2. Aufl. in 6 Bden. (1864); Comm. in Plat. remp. von KROLL (2. Bde. 1899/1901); Comm. in Tim. von DIEHL (1903/4).

ist das der triadischen Entwicklung. Das Hervorgebrachte ist dem Hervorbringenden einesteils ähnlich, denn dieses kann jenes nur hervorbringen, indem es sich ihm mitteilt; andrerseits ist es von ihm verschieden wie das Geteilte von dem Einheitlichen, das Abgeleitete von dem Ursprünglichen. Nach jener Beziehung bleibt es in seiner Ursache, und diese ist, wenn auch nur unvollständig, in ihm, nach dieser tritt es aus ihr heraus. Weil es aber doch an ihr hängt und ihr verwandt ist, wendet es sich trotz der Trennung zu ihr hin, sucht sie auf niedrigerer Stufe nachzubilden und sich mit ihr zu einigen. Das Sein des Hervorgebrachten im Hervorbringenden, sein Heraustreten aus ihm und seine Rückkehr zu ihm (*μονή*, *πρόοδος*, *ἐπιστροφή*) sind die drei Momente, durch deren fortgesetzte Wiederholung die Gesamtheit der Dinge aus ihrem Urgrund sich entwickelt. Die letzte Quelle dieser Entwicklung kann natürlich nur das Urwesen bilden, das Proklos nach Plotins Vorgang schildert, als absolut erhaben über alles Sein und Erkennen, höher als das Eins, Ursache, ohne Ursache zu sein, weder seiend noch nichtseiend usf. Aber zwischen dieses Erste und das Intelligible schiebt er mit Jamblichos (S. 327) ein Zwischenglied ein: die absoluten Einheiten (*αὐτοτελεῖς ἑνάδες*), welche die einheitliche, überwesentliche Zahl bilden, welche aber zugleich als die höchsten Güter bezeichnet werden und als solche Prädikate erhalten, die für ihr abstraktes Wesen viel zu persönlich lauten. Auf sie folgt erst das Gebiet, welches Plotin dem *Νοῦς* zugewiesen hatte: Proklos zerlegt es in teilweisem Anschluß an Jamblichos und Theodoros (vgl. S. 327. 329) in drei Sphären: das Intelligible, das Intellektuell-Intelligible (*νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν*) und das Intellektuelle: als Grundeigenschaft des ersten bezeichnet er das Sein, des zweiten das Leben, des dritten das Denken. Die zwei ersten von diesen Sphären werden dann wieder, zum Teil nach den gleichen Teilungsgründen, in je drei Triaden, die dritte in sieben Hebdomaden gegliedert und die einzelnen Glieder jeder Reihe zugleich als Götter gefaßt und mit einer von den Gottheiten

der Volksreligion identifiziert. Die Seele, deren Begriff ebenso bestimmt wird wie bei Plotin, umfaßt drei Klassen von Teilseelen: göttliche, dämonische und menschliche. Die göttlichen werden in drei Ordnungen verteilt: die vier Triaden hegemonischer Götter, ebenso viele „weltfreie“ (*ἀπόλυτοι*) Götter, und die zwei Klassen der innerweltlichen Götter, die Sterngötter und die Elementargötter. Bei der Deutung der Volksgötter auf diese metaphysischen Wesen findet es Proklos nötig, einen dreifachen Zeus, eine doppelte Kore, eine dreifache Athene zu unterscheiden. An die Götter schließen sich die Dämonen an, die näher in Engel, Dämonen und Heroen zerfallen und unter Einmischung vielfachen Aberglaubens in der herkömmlichen Weise beschrieben werden; an sie diejenigen Seelen, die zeitweise in materielle Leiber eintreten. — Von der Seele hatte nun Plotin die Materie erzeugt werden lassen; Proklos leitet sie unmittelbar von dem Unbegrenzten her, das bei ihm mit dem Begrenzten und dem Gemischten die erste von den intelligiblen Triaden bildet; was ihr Wesen betrifft, so ist sie nach ihm nicht das Böse, sondern weder gut noch böse. Seine kosmologischen Vorstellungen stimmen in allem wesentlichen mit denen Plotins überein, nur daß er den Raum für einen aus dem feinsten Licht bestehenden Körper hält, welcher den der Welt durchdringt (vgl. Syrian S. 333). Mit Plotin verteidigt er die Vorsehung wegen des Übels in der Welt; an ihn und Syrian schließt er sich in seinen Annahmen über die Herabkunft und das künftige Schicksal der Seelen an; in seiner Psychologie verbindet er platonische und aristotelische Bestimmungen, vermehrt aber die Zahl der Seelenvermögen dadurch, daß er von dem Denken oder der Vernunft noch das Einheitliche oder Göttliche im Menschen unterscheidet, das höher sei als jene, und mit dem allein das Göttliche erkannt werden könne. Seine Ethik verlangt eine durch die fünferlei Tugenden (die wir S. 328 bei Jamblichos trafen) stufenweise aufsteigende Erhebung zum Übersinnlichen, deren letztes Ziel auch bei ihm die mystische Einigung mit der

Gottheit ist. Aber je fester er überzeugt ist, daß alles höhere Wissen auf göttlicher Erleuchtung beruhe, und daß nur der Glaube uns mit der Gottheit verknüpfe, um so weniger will er auf alle jene religiösen Hilfsmittel verzichten, denen die neuplatonische Schule seit Jamblichos einen so hohen Wert beilegte, und deren Wirksamkeit auch Proklos mit den herkömmlichen Gründen verteidigt. In dem gleichen Geiste sind selbstverständlich seine Mythendeutungen gehalten.

Durch Proklos hat die neuplatonische Lehre die abschließende Gestalt erhalten, in der sie der Folgezeit überliefert wurde. Nach ihm hatte die Schule zwar immer noch einzelne achtungswerte Vertreter, aber keinen, der ihm an wissenschaftlicher Kraft und an Einfluß zu vergleichen wäre. Sein Schüler Ammonios, des Hermeias (S. 333) Sohn, der in Alexandreia, wie es scheint, geraume Zeit, lehrte und sich großen Ansehens erfreute, war ein tüchtiger Ausleger der platonischen, namentlich aber der aristotelischen Schriften und in den mathematischen Wissenschaften wohl bewandert; eigentümliche Ansichten von einiger Erheblichkeit treten bei ihm nicht hervor. Asklepiodotos, den SIMPLIKIOS (in Phys. 795, 13) Proklos' besten Schüler nennt, ein ausgezeichneter Mathematiker und Physiker, scheint sich durch eine nüchterne, den theologischen Überschwenglichkeiten und theurgischen Künsten abgeneigte Denkweise von der Mehrzahl seiner Parteigenossen unterschieden zu haben. Marinos, der Biograph des Proklos und sein Nachfolger im Scholarchat, war unbedeutend; sein Nachfolger, der von DAMASKIOS (vita Isid. b. PHOT. Cod. 181. 242) bewunderte Isidoros, ein unklarer Theosoph in Jamblichos' Art; über Hegias, der ihm folgte, auch noch einen Schüler des Proklos, ist uns so wenig als über andre Schüler jenes Philosophen, deren Namen überliefert sind, Näheres bekannt, Damaskios, der Schüler des Marinos, Ammonios und Isidoros, der um 520—530 der Schule in Athen vorstand, ein Bewunderer und Geistesverwandter des Jamblichos, be-

müht sich in seinem Werk über die letzten Gründe (π. ἀρχῶν)[1]) vergeblich, von dem Urwesen, über dessen Unbegreiflichkeit er sich nicht stark genug auszudrücken weiß, durch Einschiebung einer zweiten und dritten Einheit den Übergang zum Intelligibeln zu finden; und schließlich sieht er sich zu dem Bekenntnis gedrängt, daß man eigentlich gar nicht von einem Hervorgang des Niedrigeren aus dem Höheren, sondern nur von e i n e m einheitlichen unterschiedslosen Sein reden dürfe. Der letzten Generation heidnischer Neuplatoniker gehört S i m p l i k i o s (S. 12) an, ein Schüler des Ammonios und Damaskios, dessen Kommentare zu mehreren aristotelischen Werken für uns von unschätzbarem Wert sind und nicht bloß von der Gelehrsamkeit, sondern auch von dem selbständigen und klaren Denken ihres Verfassers Zeugnis ablegen, aber doch nirgends über den Rahmen der neuplatonischen Überlieferung hinausgehen; ferner A s k l e p i o s und der jüngere O l y m p i o d o r o s; zwei Schüler des Ammonios, von denen wir gleichfalls noch Kommentare besitzen, und mehrere andre. Aber in dem christlich gewordenen Römerreiche konnte die Philosophie sich nicht länger in einer von der siegreichen Kirche unabhängigen Stellung behaupten. Im Jahre 529 erließ Justinian das Verbot, fernerhin in Athen Philosophie zu lehren. Das Vermögen der platonischen Schule, das ziemlich beträchtlich war, wurde eingezogen. Damaskios wanderte mit sechs Genossen, unter denen sich auch Simplikios befand, nach Persien aus, von wo sie aber bald enttäuscht zurückkehrten. Kurz nach der Mitte des sechsten Jahrhunderts scheinen die letzten von den Platonikern, die nicht in die christliche Kirche eingetreten waren, ausgestorben zu sein; Olympiodor verfaßte seinen Kommentar zur Meteorologie um 564.

---

[1]) Von Ruelle in 2 Bänden 1889/91 herausgegeben. Über seine sonstigen Schriften: Phil. d. Gr. III 2⁴, 902 f., 3. Heitz in den Straßburger Abhandlungen zur Philosophie (1884) S. 1 ff.

In der Westhälfte des Römerreichs scheint sich der Neuplatonismus nur in der einfacheren und reineren Gestalt, die er bei Plotin und Porphyrios hatte, fortgepflanzt zu haben. Spuren seines Daseins finden sich vielleicht in den logischen Arbeiten und den Übersetzungen des Marius Victorinus (um 350), des Vegetius (Vectius, Vettius) Prätextatus (wahrscheinlich 387 gest.) und Albinus, so weit wir von ihnen wissen, und in dem enzyklopädischen Werk des Marcianus Capella (um 350—400); bestimmtere bei Augustinus (353—430) und den beiden Platonikern Macrobius (um 400) und Chalcidius (wohl im 5. Jahrh.). Der letzte Vertreter der alten Philosophie ist hier der edle Anicius Manlius Severinus Boethius, der um 480 geboren war und 525 auf Theodorichs Befehl hingerichtet wurde. Denn wiewohl er äußerlich der christlichen Kirche angehörte, ist doch seine eigentliche Religion die Philosophie. In dieser bekennt er sich zu Platon und Aristoteles, die seiner Ansicht nach miteinander durchaus übereinstimmen; sein Platonismus hat die neuplatonische Färbung; auch der Einfluß der stoischen Moral läßt sich aber in seiner „philosophischen Trostschrift“ nicht verkennen.

Namenverzeichnis.

Die Hauptstellen bei den Philosophen sind fettgedruckt.

Nachträge.

Zu S. 216 Z. 17. Über Ariston s. Gercke Arch. f. Gesch. d. Philos. V 198 ff., wo nachgewiesen wird, daß er sich in seiner Sprache den Borysthениten Bion (s. S. 111) zum Vorbilde nahm.

Zu S. 244 Z. 10 v. u. Später ist Epikur in einem wichtigen Punkte seiner Lehre zu Nausiphanes in einen ausgesprochenen Gegensatz getreten, wenn er sich auch schwerlich in so plumpen Schmähworten gegen ihn ergangen hat, wie sie bei Diogenes X 8 überliefert werden (s. Crönert Kolotes und Menedemos S. 16 ff., wo alle solche angeblichen Verunglimpfungen andrer Philosophen durch Epikur auf einen ihm untergeschobenen Brief surückgeführt werden). Während Nausiphanes den Philosophen zur politischen Betätigung auffordert und als die beste Vorbereitung für einen Staatsmann und Redner die demokritische Naturlehre betrachtet, verweist Epikur den Weisen auf sich selbst und auf ruhigen Genuß (s. S. 256). Ganz im Sinne des Meisters hat dann Metrodor eine scharfe Polemik gegen Nausiphanes' Standpunkt gerichtet, aus der uns noch längere Bruchstücke in Philodems Rhetorik II erhalten sind; s. Sudhaus in der S. 253 Anm. 2 erhaltenen Abhandlung und H. v. Arnim Über Dion von Prusa (1898) S. 43 ff.

Zu S. 245 Z. 5 v. u. Die Notiz bei Diogenes rührt sicherlich nicht von diesem selbst her, sondern wahrscheinlich von seiner Hauptquelle, mag dies nun, wie Usener annimmt, Nikias von Nikäa (s. S. 10 f.) oder, wie Gercke De quibusdam Laertii auctoribus (1899) S. 67 ff. vermutet, ein Platoniker aus der ersten Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr. sein. Vgl. S. 270 Anm. 1. Dagegen bezeugen das Fortbestehen der epikureischen Schule für das Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. Aristokles bei Eusebios praep. ev. XIV 21 und die Inschrift des Diogenes von Oinoanda (s. S. 244 Anm. 2), für das 3. Jahrhundert auch der Bischof Dionysios von Alexandreia.


GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY
B000958276

